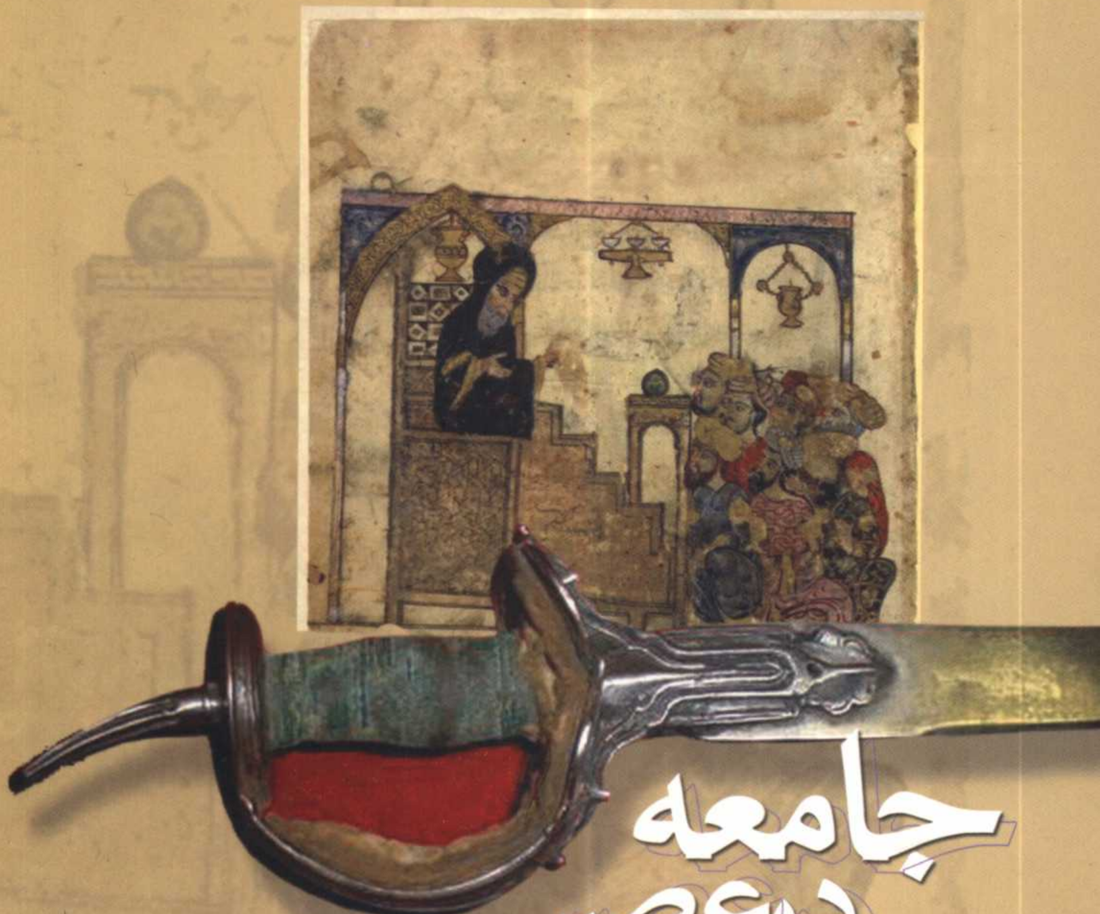


جامعه در عصر خلافت

فواد مجید مسری

برگردان: گلاله ح

تقدیم... به اناهیتا و جلادت

مقدمه‌ی نویسنده

(تاریخ چیزی جز کشمکش طبقاتی نیست)

فهم درست جامعه و تاریخ، ایجاب می‌کند که انسان به مثابه‌ی موجودی اجتماعی در جای واقعی خود گذاشته شود و نقش تاریخی او در فرآیند زندگی به مثابه‌ی فاعل و ابژه‌ی زندگی تعریف شود، انسانی که در این فرآیند تاریخی به آگاهی رسیده است.

بررسی علمی تاریخ یعنی، شرح ارتباط میان امر خاص و امر عام پیدایش خاص در عام و عام در خاص. تجرید فکر انسانی ــ که فرآورده‌ای تاریخی است ـ از مسیر اجتماعیش، تفکر را به توهم دچار می‌کند. و انسان هم به تبع به موجودی بی دست و پا تبدیل می‌شود بدون هیچ توانی.

ایمان که گونه‌ای از گونه‌های آگاهی اجتماعی است، پدیده‌ای تاریخی است، پدیده‌ای که ریشه در شناخت انسان از خود دارد. پس پیدایش آن وابسته به پیدایش آگاهی است. اما انسان موجودی مجرد نیست، انسان زمانی انسان شد که موجودی اجتماعی شد. و همان اجتماعی بودن هم این آگاهی را به او داده و تصویری متفاوت از زندگی به او بخشیده است.

از نظرعلمی، ایمان آن نیروی متافیزیکی است، حاصل ذهن انسان، نیرویی که آدامیزاد تصور می‌کند در تمامی کارهایش وجود دارد. نمودی از نیروهای زمینی که در ذهن به صورتی مافوق زمینی در آمده است.اوایل ناتوانی اولیه انسان در مقابل نیروهای طبیعی، زمینه‌ی پرستش آنها رابوجود آورد. انسان آنچه را که در برابرش ناتوان بود می‌پرستید و در ذهن خود نیرویی افسانه‌ای به آن می‌بخشید، قدرتی برای باران، باد ، طوفان، آتش، زیبایی، روشنایی، تاریکی و غیره. ناآگاهی انسان از علت

وجودی این پدیده ها و چگونگی پیدایششان باعث شد فکر کند آن نیروها سرنوشت او را رقم می زنند. این ناتوانی که به انسان ایمان و اعتقاد می‌بخشد، انعکاس ناتوانی انسان در دنیای واقعی است، انسان آنچه را که در مقابلش ناتوان بود به آسمان برد.می‌توان گفت تمامی نوآوری‌های مادی یا فکری انسان محصول دیالکتیکی تنگاتنگ میان آگاهی و محیط بوده، محصول پیوند غیر قابل گسست انسان با واقعیت. و ایمان هم که پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی است، به‌خودی‌خود به وجود نیامده و بی‌اساس با زندگی اجتماعی نیامیخته، نه برای انجام دادن خواست و هدف شخصی به دنیا آمده و نه حاصل فکر گروه و دسته‌ای ست که خواسته باشند تفکراتی خاص را در جامعه برتری دهند. تاریخ هر دین وابسته به تاریخ فهم جامعه در مرحله‌ای خاص ازشکوفایی فکر انسانی است. و انسانیت هم حاصل فرآیندی طولانی و اقتصادی – اجتماعی است. انتزاع اعتقادات دینی از شرایط اجتماعی، تلاشی است برای تحریف تاریخ انسانیت و چگونگی رشد و پیشرفت آن.

انسان همانگونه که صاحب فکر است صاحب هدف نیز هست. در نظر نگرفتن فواصل تاریخی انسان خودبخود عدم فهم اجتماعی بودن انسان است وسپس اسیر کردنش است در حلقه ای بسته وانکاری است بر توانایی تفکر و فهم و یادگیری انسان، و محروم کردن آدمی است از علم و دانستنی‌های مختلف، به طریقی که نتواند از آنها سودمند شود.ایمان که در مرحله‌ای بالاتر از تاریخ در تفکر وحدانیت خود را نمایاند، تبدیل به جنبشی رفرمی اجتماعی شد و سپس اندک اندک تبدیل به ابزار دست قدرتمندان، و دیگر در این حد نماند که به معنی پیروی کردن از تعدادی آداب و رسوم و مسئولیتهای دینی باشد که انسان بخواهد وجدان خود را توسط آن آسودگی ببخشد.آن زمان که در راس هرم حکمرانی حاکم زمام هردو قدرت دینی و سیاسی را بدست گرفت، نظام تئوکراتی تبدیل به یکی از راهکارهای دولت شد و چه خلیفه در جهان اسلام و چه پادشاه دنیای مسیحیت سایه خداوند بر زمین گشتند. قدرت آزاد خلفای مسلمانان و پادشاهان دنیای مسیحیت سندی است بر وجود نظامی اقتصادی ـ سیاسی که خود حاصل نوعی وحدت بخشی است.ایمان که معتقد به مطیع بودن و قناعت انسان است اعلام می کند: تفاوت اجتماعی مابین شخصی با شخصی دیگر قسمت و نصیبی است که قدرتی بیرونی برای انسان تعیین کرده و نباید رقابتی در میان باشد. چنین اعتقادی بزرگترین خدمت را به نظام استثمار می‌کند، و ابزارفکری موثری است برای طول عمر این نظام. دولت نیز که ابزار سیاسی و دم و دستگاه

سرکوبگرش در خدمت طبقه قدرتمند است، در طول تاریخ خود به بهترین روش از این اعتقاد استفاده کرده و نه تنها از آن حمایت نموده، بلکه تلاش کرده آنرا ترویج کند و تا به حال نیز این روند ادامه دارد. به‌همین خاطر هیچ جای تعجب نیست که نظام سرمایه داری در اواخر قرن بیستم با وجود این که دو قرن بیشتر است که دین را از دولت جا کرده، با تمامی قدرت کمک و یاری خود را به سازمان قدرت مسیحیت می‌کند و شخص پاپ را دوست و هم پیمان و هم کلام خود میداند.

نظامهای سیاسی غرب هم که وابسته به جهان اقتصادی هستند، نه تنها از اعتقادات دینی سودمند شده‌اند بلکه با تمامی توان خود از آن حمایت می‌کنند و آنچه در این دوره نام دولت مذهبی بر خود گذاشته، نتوانسته با نظام اقتصادی جدیدی به میدان بیاید و خود را صاحب یک نظام اقتصادی خودکفا کند، تمامی برنامه های اقتصادی که مجتهدین طرح می‌کنند، و فکر می کنند مستقلند، در اصل عامل مالکیت خصوصی هستند که الگوی اقتصادی سرمایه داری است، در همین نقطه عطف، نظامهای مذهبی با نظام سرمایه همنوا می‌شوند.

نظام مذهبی به همین اکتفا نمی‌کند، بلکه از طریق ایدئولوژی هم به سیاست و قدرت سرمایه داری خدمت می‌کند. و ادعایش به مخالفت با سرمایه داری موضعی ظاهری است به منظور فریب افکار عمومی. تاسیس سازمان کنگره اسلامی که در آن تمامی دول اسلامی جمع شدند، تلاشی از طرف سرمایه داران دنیا علیه کمپ شرق بود.این سازمان که به ظاهر برای تطبیق فکر و نظرات دول اسلامی بوجود آمد و حداقل می‌بایست در حل مشکلات مابین این دولتها نقش خود را ایفا می‌کرد. تا بحال نتوانسته کوچکترین مشکل مابین دولتهای عضو خود را حل کند.حتی شکافی عمیق در سیاستشان دیده می‌شود، که آشکارا نشان می‌دهد که در خدمت پروژه های سیاسی سرمایه داری هستند.

در جنگ عراق و ایران این سازمان نتوانست مثل سازمانی بی طرف ایفای نقش کند و مرزی برای کشت و کشتاری که مردم مسلمان عراق و ایران را گرفتار خود کرده بود، قائل شود و حتی به‌خاطر پیشبرد پروژه‌های سیاسی سرمایه داری جهانی، از رژیم عراق پشتیبانی کرد. همین سازمان در جنگ دوم خلیج صراحتا یاری رسان و پشتیبان آمریکا شد و علیه آن رژیمی ایستاد که پیش از آن در موضع دفاع از آن بود.

وقتی که نجیب الله درافغانستان زمام امور را بدست گرفت، این سازمان به بهانه این که افغانستان تبدیل به یک دولت سکولار شده او را از عضویت بر کنار کرد! در حالی

که ترکیه که بیش از هفتاد سال است دین را از دولت جدا کرده و دولتی سکولارو دوست و هم پیمان اسرائیل است، تا بحال یکی از اعضای فعال این سازمان است. و از همه چیز عجیبتر این که از تصمیم محاصره اقتصادی مردم مسلمان عراق نیز پشتیبانی کرد. حقیقت این مواضع از کجا سرچشمه می گیرند؟

براستی جواب به چنین پرسشی سخت نیست. مخالفت با هر سیر فکری و سیاسی که فعال کردن ستم اجتماعی را در برنامه کاری خود بگنجانده برای دول و نیروهای مذهبی کاری اساسی است و بر آنها واجب است که از نظام مالکیت سرمایه داری حمایت کنند، چون ایمان در نظام ایدئولوژی نیز باور دارد که فقط خودش بر حق است و هیچ فکر و ایده‌ی دیگری بر حق نیست، و بر طبق این منطق حق خود میداند که جبرا یا خواهشا خود را بر مردم تحمیل کند، چگونه؟!

ازنظر مذهبی، تمامی مسائلی که با زندگی انسان مرتبط هستند، یکباره و کامل در کتابهای دینی روشن شده‌اند. روشنتر بگویم: ایمان اجازه‌ی به فکر کردن و تحلیل عقلی و انتقاد نمی‌دهد این نگرش مخالف نگاه علمی است که معتقد است که تنها از راه بررسی، تازه ها رومی نمایند و فهم انسان کامل می شود.

ایمان که اساسی ناعقلانی دارد، حامی ستم اجتماعی است و از پدیده هایی پشتیبانی می کند که بر خلاف پیشرفت جامعه انسانی هستند. این نگره برای پیشبرد سیاستهایش به همه چیز پناه می‌برد تا طول عمر خود را بیشتر کند، تعقیب و ترور دانشمند و نویسنده و هنرمند و روزنامه نگاران جزو برنامه های سیاسی آنها می‌شود وهمه‌ی اینها به نام شریعت انجام می‌شود.

ترور دانشمندی برجسته مثل حسین مروه و نویسنده و روشنفکر بزرگی مثل مهدی العامل، و فرج فواد، عبدالخالق معروف، رئوف زهدی و تلاش برای ترور ادیبی فرزانه مانند نجیب محفوظ و کشتن هنرمندی کارآمد مثل ناجی العلی و چندین نویسنده و روزنامه نگار دیگر؛ تهدید نیروهای مذهبی کردستان علیه نویسندگان و روشنفکران، هنرمندان و روزنامه و فتوای قتل‌عام آنها نمونه ای زنده از این موضع هستند. و از همین موضع نیز علیه اساس دول سکولار می ایستند، چون اولین شرط سکولاریسم بی طرفی است در برابر تمامی ادیان و در آن شخص حق دارد با آزادی و بدون ترس بر ایمان و اعتقاد خود باشد و اعتقاد به آزادی، *نیز با اعتقاد دینی خوانا نیست.*

نظام سکولار حق قانونگذاری را به یک نهاد منتخب می‌دهد. این نهاد نیز براساس رشد جامعه و موقعیت سیاسی طبقه قدرتمند قوانین مختلفی وضع می کند. روشنتر

بگوییم: حلال مشروط به قانون است نه دین، و این نهاد منتخب قانون. اعتقادات دینی این حق را به انسان نمی‌دهند که حلال و حرام وضع کند ومی‌پندارند که قانونی که آدمیزاد بگذارد قانونی وضعی است و علیه اصول اعتقادی است که از تفکر وحدانیت نشات می‌گیرد. حتی اگر تحت فشار اجتماعی مجبور شوند به نظامی قانونی پناه ببرند، مانند آنکه امروزه در جمهوری اسلامی ایران تحت نام مجلس، باید اعضای آن مردان مذهبی باشند و هر پروژه قانونی هم باید ریشه در شرع داشته باشد.

برای همین است که هیچ طریقه‌ی مذهبی قایل به نظام سکولار نیست و از تشکیل آن پشتیبانی نمی کنند، اما همین ها قبل از بدست آوردن قدرت به نام آزادی فکر و اندیشه به بهترین روش از اصول نظام دمکراسی استفاده می‌کنند و چون صاحب قدرت شوند، سکولاریزم را متهم به غربزدگی می‌کنند و می‌گویند پدیده‌ای است مغایر با اصول جامعه اسلامی.شاید بهترین نمونه این دوگانگی کاری باشد که در اوایل سال‌های هشتاد میلادی شخصی مثل ضیادالحق انجام داد. این شخص پس از کودتایش اعلام کرد که در مدتی کوتاه انتخاباتی عمومی انجام خواهد داد و نظامی دمکراسی بوجود خواهد آمد، اما پس از انتصابش تصمیم گرفت طبق برنامه ای دینی و مذهبی کشور را اداره کند. به این بهانه که در خواب به او گفته‌اند دین و دمکراسی دو چیز مغایرند.امروزه در خاورمیانه کشمکش سیاسی سختی میان قدرت‌های مذهبی و نیروهای سکولار بوجود آمده و مشکل قدرت سیاسی یکی از مشکلات مهم تئوریسینهای هر کدام از این دو گروه است و در عمل هم نیروهای مذهبی در تلاش بدست گرفتن قدرت و تاسیس دولتهای مذهبی هستند. جالب اینجاست که هیچ کدام از آن دولی که این نیروها با آنها مخالفت می‌کنند، تا بحال سکولار نیستند.[1]

طبقه بورژوازی عرب که می‌بایست از خیلی پیشها چنین قدمی را برمی‌داشت، به‌خاطر دو دلیل مهم از این کار حیاتی عقب نشینی کرده است.

اول: وابستگی این طبقه به نظام سرمایه داری سبب شد که نتواند خود را از پروژه-های سیاسی امپریالیزم جهانی دور نگهدارد، تلاش برای عقب ماندگی گروه‌های منطقه یکی از سیاستهای دنیای سرمایه داری است. جدا کردن دین از دولت حداقل یعنی: پیروی از اولین اصول دمکراسیها، آزادی اعتقادات، انتخابات عمومی،. پیروی و

---

[1] - غیر از دولت ترکیه هیچ دولت دیگری درمنطقه دین را از دولت جدا نکرده، به‌خاطر همین نمی‌شود آن دولتهای دیگر را سکولار بدانیم، حتی اگر در حرف و در رسانه‌هایشان سکولاریزم را تبلیغ کنند.

گسترش علم، پرورش و یادگیری تازه، استقلال زنان و بطور خلاصه بی طرفی دین از این که دخالتی در هیچ مسئله سیاسی و اقتصادی و اجتماعی نداشته باشد. تاسیس قدرتی از این دست فشاری کشنده است و منافع سرمایه داران دنیا را به خطر میاندازد. به‌همین خاطر در طول این قرن تمامی سرمایه داران دنیا تلاش کرده‌اند که عمر عقب افتاده ترین رژیم سیاسی منطقه طولانی تر شود.

دوم: بورژوازی شوونیستی عرب دین را قسمتی از میراث فرهنگی قومی خود میداند و مثل عامل فکری مهمی به دو صورت عنوان می کند.

الف. در برابر کارگران و طبقه تهیدستان عرب، چهره‌ای ملی به آن می‌بخشد و تهمت دشمنی با میراث فرهنگی و تاریخ ملت را به هر نیروی سیاسی می زند که تفکیک دین و دولت را در برنامه سیاسی خویش قرار دهد.

ب. در برابر گروه‌های غیر عرب هم، ظاهری بین المللی به دین داده است، بخصوص در برابر آن گروهی که زیردست خودش هستند و یک فرم سیاسی دور هم جمعشان کرده است. اگر در سرتاسر دنیا فرایند تفکیک دین از دولت وظیفه ای تاریخی برای طبقه بورژوا بوده باشد، در کشورهای عرب نه تنها این وظیفه انجام نشده، بلکه بورژوازی خودش حامی و علت اصلی ماندن روش استبدادی کهن است.

در دولت سکولار فرد جایگاه خاص خود را خواهد داشت و دینش هیچ ارتباطی به مقام و مرتبه اجتماعی ندارد. توانایی های شخصی معیار اصلی است. درنظامی که بخواهد رفاه عمومی و آزادی فردی را فراهم کند، شهروند شخصی خواهد بود که با توانایی مادی و فکری خویش در فرآیند پیشبرد و پیشرفت جامعه شرکت می کند.

پیوستن دین به دولت، وسیله ای مهم است برای تفکیک شهروند بر اساس دین، آن شهروندی که معتقد به دین رسمی نباشد تبدیل به شهروند درجه دو می‌شود، اگرچه شایسته ترین شخص اجتماع باشد. چنین دولتی می‌تواند به نام دین با گروه و دولتهای دیگر و دول دیگر روبرو می‌شود و در راستای منافع اقتصادی و سیاسی اش آتش جنگی ناحق را برافروزد.

دولت سکولار ضمن اعتماد به حقوق شخصی اجازه می‌دهد که فرد از دین خود پیروی کند. حال دین او هر چه باشد. دولت سکولار اعتقاد دینی را در ذهن و دل و درون شخص تحقیر نمی کند. آن‌طوری که دشمنان سکولاریزم برای آن تبلیغ می‌کنند. خیر.! دین یعنی باور، هرگونه باوری رسوم و مناسک خاص خود را دارد و فرد حق دارد طبق خواستش از آنها پیروی کند و منع نشود. اعتقاد دینی که گونه‌ای

آگاهی اجتماعی است رگ و ریشه تاریخی دارد و در وجدان مردم ریشه دوانده است، هیچ نیروی اجتماعی نمی‌تواند اعتقاد و نظر و قوانین را از دل و درون و ذهن مردم بیرون کند. و آنهایی هم که فکر می‌کنند در سایه دولتی سکولار هنجارهای اجتماعی از بین میرود و ارزشهای اجتماعی از هم میپاشند، یا دچار اشتباه شده یا منافع خاصی در این موضع دارند.

هنجارهای اجتماعی ارتباطی مستقیم با دین ندارد. هنجار پدیده‌ای اجتماعی است و در زمانه ای که دین وجود نداشته باز هم گونه‌ای آگاهی اجتماعی و گونه‌ای هنجار اجتماعی موجود بوده‌اند.

از همان زمانی که ایجاب کرد انسان‌ها جمعی زندگی کنند، زندگی گروهی ضرورت گونه‌هایی از پیوندهای اخلاقی را بوجود آورد. همیشه و در طول تاریخ، فرد مجبور بوده به طریقه‌ای رفتار کند که با هنجارهای دیگران هماهنگ باشد. در این صورت طرز رفتار نیز مانند پدیده‌ای اجتماعی حاصل گسترش و رشد زندگی اجتماعی است.

حرکت همه گونه‌ی آدمیزاد در جامعه، اعم از مادی و فکری، نوعی پیوند اجتماعی میان مردم بوجود می‌آورد و اندک اندک وارد رسوم و اصول اخلاقی شده و اعضای جامعه در زندگی روزانه شان از آن پیروی می‌کنند، مکافات، دزدی، دروغ، صداقت، ستیزه جویی، ستمگری، ناپاکی وغیره که به چهارچوب رفتار وارد می‌شوند و فرد باید طبق نظر گروه آنها را در نظر بگیرد، در هر مرحله‌ای مفهوم خاص خود را داشته اند. در مرحله بسیار ابتدایی جامعه انسانی، یعنی زمانی که هنوز تفاوت های اجتماعی وجود نداشت، رفتار اجتماعی به طریقی بوده و همگان بدون استثنا از آن پیروی کرده‌اند ،در همه جوامع طبقاتی هنجارطبقه حاکم هنجار عام بوده و می‌بایست زیردست و استثمارگر هر دو از آن تبعیت می‌کردند. اما این امر مستلزم آن نیست که هنجاررایج و پیروی شده در قالب چند ماده قانونی و از راه قانون مجازات بر فردو اجتماع تحمیل شود. چون یکی از خاصیتهای رفتار اجتماعی این است که طبقه صاحب قدرت می تواند بدون قانون رسوم را حمایت و حفظ و جاری کند. و آن نیرویی که حاکم نیاز دارد، افکار عمومی اجتماع است.

در مرحله برده داری صاحب برده حق داشت مثل یک شی از برده استفاده کند و حتی او را بکشد. آن زمان رفتار مرسوم و نظر عمومی اجتماع، از حقوق صاحب برده دفاع و پشتیبانی می‌کرد، نه از برده. از نظر رفتار مرسوم و افکار عمومی نه برده داری امری ناهنجار بود، نه تحقیر و تازیانه زدن برده و کنیزداری جرم و عار. لیکن

در زمان رفتار مرسوم و رسم اجتماع از مردم می‌خواست خوبی کنند و بدی نکنند، تا در آن دنیا ثواب داده شوند وگرنه در برابر هر کار بد این دنیا، در آن دنیا به سختی کیفر می بینند.[1] انگار که اسیر کردن و استثمار آدامیزاد کار بدی نباشد.!!

عجیب اینجاست که آن زمان مردم از نظر اعتقادی بت پرست بوده‌اند.! این حقیقت تاریخی این مورد را ثابت می کند که هنجار اجتماعی قبل از پیدایش دین هم همین بوده است.

تئوریسین های مذهبی معاصر برای رهایی خود از این بن بست ناچار می‌شوند جامعه اسلام را با جامعه عربی قبل از اسلام مقایسه کنند. پیداست که این طریقه مقایسه برای فهمیدن پدیده اجتماعی و تاریخی کافی نیست. حدود تحلیل اینها از دوره جاهلیت پیشتر نمی رود. داده‌های آنها از پدیده های اجتماعی از حدود پدیده های شبه جزیره عربستان قبل از اسلام بیشتر نیستند. در اینجا می‌توان پرسید: ستمی که بر برده می‌رفت وجدان صاحب برده را ناراحت نمی کرد؟ هنجار مرسوم آن مرحله استثمار برده را روا می‌داشت. و حتی دین اسلام هم برده داری را حرام نکرده و آنرا روا دانسته. ، برده‌داری نظامی اجتماعی ویژه مناسبات تولید برده داری و زمانی که دیگر کارآمد نبوده مناسبات تولیدی دیگر و رفتار اجتماعی دیگر بوجود آمد و برده داری ضد هنجار شد. طبقه قدرتمند در سایه اقتصاد فئودالی، زارع و رعیت را شهروند درجه دوم قرار داد. ارتباط میان کشاورز و ارباب بر پایه پدرسالاری(پاتریارکی) بنیاد نهاده شد و می بایست رعیت به معنای دقیق لفظ مطیع فرمان و فرمایشات ارباب باشد. فرد در نظام فئودالی می بایست از هنجاری تبعیت کند مطابق با منافع و خواست‌های رفتاری طبقه اشراف. این قانونی کلی است و در تمامی نظام های ارباب رعیتی دنیا دیده شده، و اگر ظاهرا فرقی مابین آنها بوده، تنها در ظاهر است و جوهر امررا شامل نمی‌شود.[2]

هنجار فئودالی به اعضای طبقه بالا حق می‌داد که شهروند درجه یک به حساب آیند، در رفتار ارباب سالاری شایسته ترین افراد اجتماع اگر از خانواده های اشراف و ارباب نبودند باز شهروند درجه دو محسوب می شدند. در حالی که بدترین و احمق

---

[1] – افلاطون همیشه مردم را یاد داده که در این دنیا بدی نکنند تا در آن دنیا کیفر بدیهایشان را نبینند. خوبی کنند تا در آن دنیا پاداش نیکی شان را بدهند.

[2] – در قرون وسطا هر زنی شوهر می‌کرد می بایست شب اول را به نزد اربابش می‌رفت. در جامعه اسلامی این رسم تغییر یافت و بجای آن ارباب مقداری پول دریافت کرده که در کردستان به آن سوورانه گفته می‌شده است.

ترین شخص اگر از خانواده فئودالی بود صاحب چندین امتیاز اجتماعی بود. از جمله رسوم نابهنجاری که بر مبنای نظام ارباب رعیتی در کردستان موجود بوده‌اند به این مثالها می‌توان اشاره کرد:

سه‌رانه: مبلغی پول یا محصول بوده که هر سال موقع برداشت محصول به ارباب داده می‌شد؛ بیگار: کار رعیت، بدون مزد برای ارباب؛ ژن به ژن: دو نفر دختر، خواهر یا خویش نزدیک را به عنوان همسر با هم معاوضه می‌کردند؛ شیربایی: شیربها

حتی امروزه در بسیاری جاها هنوز این رسوم موجود هستند. بعضی از این رسوم رفتارهایی هستند که زن را به شی تبدیل می‌کنند و از ساده ترین حقوق محرومش می‌کنند. رفتارهایی که انسان‌ها را به صورت نیمه برده می بینند، رفتارهایی هستند که در جوار ارباب سالاری بوجود آمده‌اند، چون این نظام نه حسابی برای نیروی تولید کننده فردی کرده و نه صفات شخص، بلکه مرتبه و مقام فردی بر طبق موقعیت اقتصادی او بوده و از آن دیدگاه به او نگریسته شده است.

قدرت سرمایه داری هم که عمر نظام فئودالی را پایان داد، پرچم آزادی و یکسانی را بالا برد و سپس با عقل ثابت کرد که آزادی یعنی آزادی شخص سرمایه دار، آزادی کنترل کردن کار. آزادی کارگر هم یعنی: راضی شدن به مناسبات کار سرمایه داران، و در غیر این صورت از گرسنگی مردن. در این نظام کارگر آزاد است با شرایط سرمایه دار کار کند یا نکند. اما کار نکردن در آخرین موضع یعنی مرگ. آزادی در چنین نظامی یعنی عجله در انباشتن سرمایه، رقابت و هرج و مرج و ناهماهنگی، آزادی برای زیر پا خالی کردن، گردن شکاندن و از بین بردن یکدیگر، از نظامی که اساس آن بر دوشیدن نیروی انسانی گذاشته شود، جز حرص، کینه، خود پرستی نظامی چیز بیشتری انتظار نمی رود.

نظامی که به نیروی سرمایه اجازه بدهد که به شرط تأمین بیشترین سود و انباشتن سرمایه هرگونه بخواهد انسان را پل قرار دهد. انسان را تبدیل به موجودی بیگانه در جامعه‌ای از خود بیگانه و غریب می‌کنند. آزادی انباشتن سرمایه که هسته‌ی آن خودپرستی است، تک روی و حمایت از فردیت را دلیلی برای رسیدن به هدف می‌کند. در اینجاست که استثمار و دوشیدن فرد تبدیل به کاری روا می‌شود و برای آن دلیل و بهانه هم تراشیده می‌شود.

ایمان که هنجار اجتماعی را تبدیل به چند اصل تثبیت شده و غیرقابل تغییر کرده، و آنرا بر انسان تحمیل می‌کند، می خواهد بگوید: منشاء رفتار ایمان و بی ایمانی است،

وبدین.گونه انسان را از ماهیت خویش تهی می‌کند .

این گونه دیدگاه که رفتار اجتماعی را در چهارچوبی ابدی اسیر می‌کند، فرصت شکوفایی فردی و اجتماعی را از بین می‌برد. ایمان که هنجار اجتماعی را فراتر از اجتماع و طبقات اجتماعی قرار می‌دهد، و دچار انتزاع می‌شود به جای این‌که هنجار را چون بازنمایی مناسبات اجتماعی بنگرد آنرا به چیزی غیرقابل تغییر تبدیل می‌کنداانگار که از بیرون جامعه آمده باشد و یکباره و تا ابد در دل و درون انسان نهاده شده باشد. کسانی که بدین گونه به رفتار اجتماعی می‌نگرند، همیشه از دست اخلاق نوین نالانند و در حال گریه بر گذشته ادعا می‌کنند که رفتار کهنه رسمی است که از ازل تقدیر شده و باید تا بی نهایت پیروی شود. این افراد نمی فهمند واقعیت، عکس نظر آنهاست. آن رفتار و رسومی که آنها ازلی و ابدی میدانند با واقعیتهای جدید متضادندو نمی‌پذیرند که مناسبات اجتماعی، عامل واقعی هر گونه رفتار اجتماعی است نه برعکس.

چنین تفکر سرکوبگری که اهمیتی به عوامل نمی‌دهد، زندگی را از رشد و گسترش محروم می‌کند و مشکلات حاملانش را وامی‌دارد که بگویند: پیروی نکردن از رفتار و رسوم پیشین، پیروی نکردن از ایمان است. و تمامی مشکلات اجتماعی حاصل دوری از اعتقادات دینی است!! برای همین است از نقطه نظر آنها نمی‌شود دین و دولت (برای این که نماینده قدرت است) از یکدیگر جدا شوند. به این ترتیب ایمان و هنجار را مکمل و لازم و ملزوم قرار می‌دهند.

خیر، شر، عدالت، زنا، دزدی، دروغ، راستی، عشق، برادری، دوستی و ... که به حوزه‌ی هناجار اجتماعی ربط دارند، در نزد تئوریسینهای مذهبی معنایی تثبیت شده و غیر قابل تغییر می‌یابند ودر نهایت در کهنه پرستی و ارتجاع و عدم اعتقاد به تاثیر عوامل تاریخی و عینی بر زندگی مادی وفرهنگی انسان و اجتماع غرق می‌شوند. چون در نزد آنها تنها راه حل این است که اجتماع به مرحله‌ای ابتدایی برگردد. یعنی نسخه‌ی آنها برای حل مشکلات و ناهماهنگیهای معاصر پس روی است. هرگونه فهم درست مسائل موجود جوامع امروزی و حتی خود امور تاریخی نیز مستلزم فهم درست و عینی و دیالکتیکی نظام اقتصادی موجود و گذشته است.

مقدمه مترجم

اگر چه انواع گوناگون خشونت تاسیسی دینی و غیر دینی بخشی جدایی ناپذیر از تاریخ انسانی است و میتوان به گونه‌ایی تاریخ تمدن را سرکوب طبیعت درونی و بیرونی آدمی دانست اما شاید تا کنون در هیچ مرحله ای از تاریخ خشونت دینی و نمادهای عینی تمدن و سرمایه داری چنین هم سوو در هم تنیده ظاهر نشده و حرکتهای غیر عقلانی و بنیادگرا چنین خود را به تکنولوژی و مفاهیم مدرن در راستای نابودی جهان مسلح ننموده و عزم برای تمامی مظاهر مدرن بشری حداقل در حوزه های جغرافیایی خاورمیانه جزم ننموده اند، حظور حکومتها و جنبشهای بنیادگرای دینی و همسویی نیروهای دینی با انواع متفاوت تمامیت خواهی در منطقه، تفکر را وادار به نقد فوری و فوتی اعتماد و اطمینان خود به وجود سیری ضروری در مسیر حرکت تاریخ و بازخوانی مبانی خود و از سویی دیگر نقد انضمامی و عینی تاریخ دین و امیدارد. نقدی که نشان دهد که آن تصویر یکپارچه ی بی تناقض و فرا تاریخی که در عصر حاضر از دین ارائه شده و توجیه انواع تضادهای غیر عقلانی قرار میگیرد، خود پدیده ای تاریخی و متناقض است و ایده ها و نهادهایش مبنایی مادی و تاریخی دارند.

بی شک تاکید بر تناقضات دین و سیر تاریخی آن نیز به معنی چیزهای مبتـذلی از جمله نفی مطلق یا گونه های متفاوت مچ گیری و نقد صوری و سطحی دین، بلکـه به معنی تلاش برای دفاع از تاریخیت تمامی پدیده هـای انـسانی و نفـی هـر گونـه متافیزیک و فرا تاریخی انگاشتن دین است. این تلاشی است، به این امید که تفکـر تاریخی بتواند تعریفی درست از نهـاد دیـن بـه مثابـه ی امـری تـاریخی در مقابـل نگرشهای غیر تاریخی و مقدس مآب که در نهایت منطقی خود به گفتارهای توجیـه گر خشونت تاسیسی استحاله میابند، ارئه دهد. خالی از هر گونه تبیین نظری دیگـر، نگاهی عمیق به وضعیت جوامع خاورمیانه و تهدید هر روزه ی بنیادگرایی دینی هـر نویسنده و مترجمی را به مثابه‌ی شهروند به حیرت و تفکر وامـی دارد. ترجمـه ایـن اثر به گونه‌ای واکنش شهروندی مدرن اسـت بـه وضـعیت معاصـر خـشونت گرایـی دینی و تلاشی است برای ادای نقشی در دفاع از ارزشهای مدرن بـشری، ارزشـهایی که انسانها را در وجه کلی و خالی از ویژگیهای دینی، نـژادی و غیـره خطـاب قـرار داده و آزادی را شرط تحقق هر گونه حقیقـت، فراتـر از هـر چـارچوب ایـدئولوژیک دینی و غیر دینی، میدانند کتاب حاضـر، صـرف نظـر از موافقـت یـا عـدم موافقـت خواننده با اعتقاد نویسنده به زیـر بنـایی بـودن اقتـصاد، حـاوی داده هـای تـاریخی بسیاری درباره تاریخ اسلام، دولـت خلافـت، و نیـز نکـات نـادری دربـاره ی متـون مقدس اسلامی است که اگر چه قابلیت تفسیری دیگر گونه را نیـز دارا هـستند، امـا کتاب را جذاب و خواندنی می کنند. در ترجمه این کتاب سعی شده کـه لحـن و نـوع روایت نویسنده رعایت و درپاره‌ای موارد عبـارات و جمـلات بـه صـورتی خلاصـه و قابل فهمتر ارائه شوند تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

مترجم ۲۰۰۷

فصل اول:
ظواهری از جامعه اسلامی

اول: مالکیت زمین:

جنگ و جدل خلفای راشدین و مسلمان کردن چندین کشور و ترویج دین تازه، بسیاری از زمینهای کشاورزی را تحت تسلط دولت خلافت قرار داد و تاسیس دولت اموی نیز در سال چهل هجری اوج گسترش اقتصادی اجتماعی جامعه اسلام در آن مرحله بود.

در آن دوره دولت اسلامی صاحب بیشترین زمینهای کشاورزی شد و حق اجاره، بخشش و تولید به خلیفه مسلمین داده شد که در راس هرم قدرت بود. از این به بعد دیگر دولت تبدیل به قطبی از تولید شد و سنگ بنایی برای نظام اقتصادی گذاشته شد که بعدها ارباب سالاری دولت (**اقطاعیة الدولة**) نامیده شد.

البته موقعیت اقتصادی دولتی آن‌طوری که در زمان قدرت اسلام تاسیس شد، گونه‌ای مناسبات اجتماعی را با خود به میدان آورد و همین باعث می‌شود که مقطع استیلای دولت اموی جایگاهی ویژه در تاریخ اسلام داشته باشد، چون تمامی تحولاتی که در مدت حکمرانی آنها در جامعه اسلامی پیش آمد،

تبدیل به عاملی قدرتمند شده و باعث شدند که مناسبات عشیره‌ای و قومی عقب نشینی کرده و به جای آن نظام اجتماعی تازه‌ای به میدان بیاید. در مدت ۹۰ سال حکمرانی امویان، مناسبات ارباب سالاری و روابط مالکیت سیری نزولی یافت.

خلیفه مسلمین که سکان قدرت سیاسی و دینی را بدست داشت، می‌توانست به میل خود در امر زمین دخالت کند اعم از فروش اجاره یا بخشیدن زمین. مردان دربار و قدرتمندان دولت که همگی نژاداً عرب بودند نه تنها می‌توانستند آن‌گونه که می‌خواهند از زمین و زراعت استفاده کنند، بلکه مضافا دولت اموی آنان را از نظر مالی برای احیای زمینهای بایر حمایت می کرد.[۱] غیر از اینها هم تمامی آنهایی که نژاد عرب داشتند و ثروتمند بودند حق داشتند هر چقدر زمین می‌خواهند بخرند و یا آباد کنند. پیداست خاستگاه این سیاست تازه، حاکمیت امویان بود، چون در زمان ابوبکر و عمر ابن خطاب این امور ممنوع بوده‌اند.[۲] خرید و فروش زمین و کشاورزی به راحتی راه را برای ثروتمندان باز کرد تا بهترین زمینهای کشاورزی قلمرو اسلامی را به زیر چنگ خود درآورند وطبقه اجتماعی فرماندهان اسلام که از غنائم جنگ، و برده، ثروت بسیاری بهم رسانیده بودند، توانستند زمینهای پهناوری را خریداری کنند.[۳]

بدین طریقه، حاصلخیزترین زمینهای کشاورزی مصر و عراق در اختیار خانواده بنی‌امیه و هم پیمانانشان قرار گرفت و بعدها نیز زمینهای کشاورزی خراسان و پشت قفقاز به چنگ گروهی از اعراب که دوست و هم‌پیمان خانواده حاکم بودند،[۴] افتاد. در اینجا حقیقتی است که نباید فراموش شود: قدرتمندان اسلام از همان آغاز به دلایل اجتماعی اطلاعات درستی در مورد

۱- مساهمة فی اعادة کتابة التاریخ العربی الاسلامی. برهان الدین دلو. ص ۸۳.
۲- من تاریخ الحرکات الفکریة فی الاسلام. بندلی جوزی. ص ۱۵.
۳- همان.
۴- قابل بحث است اساس سپاه اسلام از زمان خلیفه عمربن خطاب بر نژادعرب بوده و امویان هم از همین سیاست پیروی کرده‌اند و غیرعرب در سپاه قبول نمی‌شد. نک: النزعات المادیة فی الفلسفة العربیة الاسلامیة. د. حسین مروه. ج ۱ .ص ۴۲۳.

مسئله زمین نداشته و آنرا منشاء دارایی نمی دانستند، چون اطلاعی از زراعت نداشتند.[۱]

علت این است که اعراب تا آن زمان هنوز نظام عشیره‌ای را پشت سر نگذاشته بودند. و از لحاظ اجتماعی هم پابند رسوم قبیله‌ای و قومی بوده و حتی تشکیل و آرایش سپاهشان بر اساس نظام قبیله بود. اعراب تامدتهای طولانی چنان با رسوم و رفتارهای اجتماعی سرزمینهای تازه مسلمان شده ناآشنا بودند که نمی‌توانستند خود را با آن وفق دهند، و همین باعث شد اوایل شهر و پادگان مخصوص بسازند و با مردم منطقه تازه مسلمان شده ارتباط نگیرند.[۲]

عدم توجه به مسئله مالکیت زمین در مرحله اولیه‌ی اسلام، به نظام اجتماعی آن زمان جامعه عرب مربوط می‌شود که در آن رئیس قبیله، به جای تمامی قبیله بوده و حق مالکیت از طرف او به قبیله داده می‌شد، و نیزغنایم جنگهای صدر اسلام اعم از نقدی وغیرنقدی، وزمین از سوی رئیس قبیله توزیع می‌شد، که همین عامل باعث بروز و پیدایش گروهی اشراف شد. با انقراض دولت ساسانی و ضمیمه شدن چند منطقه از قلمرو بیزانس به قلمرو اسلام مناسبات تولیدی ارباب سالاری موجود در آن مناطق، مغایر با نظام اقتصادی شبه جریره عربستان بود سندی بر عدم وجود دیدگاهی روشن در مورد مسئله زمین همین که اوایل آنرا عمومی کردند و سپس طبق دین صاحب زمین، با مالکیت زمین برخورد کردند. اهمیت ندادن فاتحان صدر ظهور اسلام به مسئله زمین و عدم توجه به دارایی نقدی که از راه غارت و تاراج بدست می‌آمد، طبقه‌ای اشرافی نظامی بوجود آورد که قانون مالکیت زمین را نا دیده گرفته و بدون تغییر باقی گذاشتند. به این طریق روبنای جامعه‌ی اسلام که نظام سیاسی دولت است با زیربنای اقتصادیش همخوان نبود، به عبارت دیگر: یک نظام نظامی اشرافی بر جامعه حکم می راند که

---

[۱]- مساهمة ، ص۸۹.
[۲]-النزعات المادية ،ج۱،ص۴۱۸.

خیلی پیشتر مناسبات تولیدی ارباب‌سالارانه در آن رشد کرده بود.

این واقعیت تاریخی سبب شد که تضاد بزرگی میان ساختار و زیربنای اجتماعی آن کشورها و روبنای سیاسی و اداری فاتحان بوجود بیاید،[۱] چون نظام سیاسی‌ای که آنها بنا نهادند به هیچ وجه با زیربنای اقتصادی و وضعیت اجتماعی آن کشورها سازگاری نداشت.[۲]

آن نوع ازنظام مالکیت زمین که در اوایل اسلام و تا حدودی باموقعیت اقتصادی شبه جزیره عربستان متناسب بود با واقعیت اقتصادی کشورهای دیگر فرق داشت. اما در عصر امویان قدرتمندان اسلام اندک اندک از اهمیت اقتصادی زمین آگاه شدند و قدرتمندان اموی و پس از آنها عباسیان تلاش می‌کردند که حاصلخیزترین زمینهای کشاورزی قلمرو اسلام را تصاحب کنند، و قوانینی نیز وضع کردند که دراوایل اسلام برای مسئله زمین موجود نبودند.

اسلام پنج شیوه را برای مالکیت تعیین کرده است:

اول: زمینهای دولتی: که به زمینهای خالصه (الصوافی) شناخته شده‌اند، این مورد تمامی آن زمینهایی هستند که ملک کسری یا قیصر روم و خاندان و سرلشکریانش بوده است.[۳]

دوم: زمینهای مشترک: زمینهایی که همه مردم حق داشته اند از آنها استفاده کنند، مانند مراتع و چراگاهها.[۴]

سوم: زمینهای بایر: زمینهایی بی صاحب. یا مردابی و ناهمواری که به آسانی قابل استفاده نبودند. احیاگر به شرط موافقت رهبر مسلمانان مالک آنها می‌شد.[۵]

چهارم: زمینهای خصوصی : تمامی زمینهایی بود که قدرتمندان به بزرگان عرب می‌بخشیدند.[۶]

---

[۱]-النزعات المادية ج۱، ص۴۱۵.
[۲]- همان.
[۳]-كتاب الخراج. ابو يوسف ص۳۳.
[۴]-كتاب الاموال. ابن سلام ص ۴۱۳.
[۵]- كتاب الخراج ص۳۶.
۶- مساهمة ص ۹۸.

پنجم: زمینهای وقفی:[1] که متعلق به نهادهای دینی بودند و مردان دین و نهادهای دینی از آنها استفاده می‌کردند. البته کسان دیگری نیز طریقه مالکیت را به گونه‌ای دیگر توصیف کرده‌اند.[2]

برای روشن کردن بیشتر مطلب بهتر است به تاریخ مالکیت در جامعه اسلامی برگردیم. مورخان اسلام از زمینهایی صحبت می‌کنند که (پیامبر) در زمان خود به قدرتمندان بخشید.[3] عثمان خلیفه‌ی سوم آنقدر زمین مابین فامیل و کس و کار و خانواده خود تقسیم کرد، که مردم آشکارا نارضایتی خود را بروز دادند.[4] خاصه چون زمینهایی که می‌بخشید زمینهای خالصه بودند.[5]

وقتی که معاویه خلیفه مسلمین شد همه زمینهای کوفه و بصره را که قبل از آن از املاک شاه و خانواده اش بودند برای خود برداشت.[6] و در شام و الجزیره هم تمامی املاک تصرف شده پادشاهان را زمین خالصه اعلام و تصاحب کرد، و مقداری هم به فامیل خود بخشید.[7] اگر چه به همین اکتفا نکرده و حتی باتلاقها را هم تصاحب کردند که تا آن زمان از آنها استفاده نشده بود. در دوره معاویه، عبدالله ابن دراج که مسئول مالیات منطقه کوفه بود دو قطعه زمین برای خلیفه آباد کرد که درآمدشان سالانه پنج میلیون درهم بوده.[8] و زمانی که حجاج والی عراق شد، مسلمه برادر خلیفه ولید، سه میلیون درهم را خرج زمینهای باتلاقی عراق کرد به شرطی که بجای آن دو قطعه زمین به او بدهند.[9]

---

[1]- همان.

[2]- پتروشفسکی مالکیت زمین در قدرت اسلامی را به چهار نوع تقسیم می‌کند: اول زمین خالصه، که شامل موارد زیر بوده‌اند: الف زمینهایی که صاحبان آنها به میل خود به قدرتمندان بخشیده اند، یا در نتیجه جنگ و از ترس بجا گذاشته‌اند. ب: آنهایی که قبلا کرایه داده نشده‌اند و صاحبانشان از ترس اسلام فرار کرده‌اند یا که ساحلی و نا هموار بوده‌اند. دوم: زمینهای دولتی، یعنی تمام آن زمنهایی که در کشورهای تسخیر شده بدست می‌آمدند و از آنها باج گرفته می‌شد. سوم : زمینهای وقفی، وچهارم: زمینهای خصوصی، که از طریق خرید، بخشش یا ارث به تصاحب در می‌آمدند. اسلام در ایران. پتروشفسکی. ص ۱۳۹.

[3]- کتاب الاموال ص ۴۱۳. کتاب الخراج ص ۳۲_۳۳ فتوح البلدان، البلاذری ص ۸۲.

[4]- النزعات المادية. ج ا. ص ۴۱۸.

[5]- البابكية حسين قاسم العزيز ص ۶۵و ۶۶

[6]- تاريخ اليعقوبي. ج۲. ص۲۱۸.

[7]- همان،ص ۲۳۴.

[8]- فتوح البدان. ص ۲۹۳.

[9]- فتوح البلدان. ص ۲۹۳.

در زمان خلافت سلیمان ابن عبدالملک زمینهایی در جنوب عراق احیا شدند که به یزید پسر عبدالملک رسید و پس از او به پسرش هشام رسید.[۱] *
مورخی مثل طبری می‌گوید: خالد القصری در زمان هشام والی عراق بود، در مدت پانزده سال چندین رود مصنوعی مانند الجامع در نزدیکی کوفه و المبارک نزدیک واسط و رودبار الخالدو الصلح را حفر کرد و زمینهای زیادی را در اطراف آنها احیا کرد که درآمد سالانه آنها سیزده میلیون درهم بوده و عده‌ای هم می‌گویند بیست میلیون.[۲] در گونه‌ای دیگر از مالکیت زمین، خود مالک از ترس فشار و ظلم و ستم کارمندان دولت زمینهای خود را به نام یکی از زمامداران دولت ثبت می‌کرد. پس از مدتی کسی که به صورت صوری صاحب ملک بود، واقعا صاحب ملک می‌شد.[۳]
به طور کلی در دولت تمامی زمینهای زراعی حاصلخیز قلمرو اسلام، به تصرف دولت و یاوران خلیفه و زمامداران دربار درآمد.
در فرآیند مهیا سازی زمین، که آینه‌ی مناسبات اقتصادی آن مرحله است، نقش دولت به وضوح پیداست و دربار و شخص خلیفه چگونگی خریدو فروش محصولات زمین را هم در بازار معین کرده بودند تا جائی که هشام خلیفه مسلمین به خالید القصری که والی عراق بوده، دستور می‌دهد هیچ گونه حبوباتی نفروشند تا محصولات امیرالمومنین کاملا بفروش می‌رسد[۴] به این طریق منافع خاندان بنی امیه و زمامداران عرب، تمامی ابعاد جامعه را تحت‌الشعاع قرار و طبقه ای اشراف و ارباب از بطن جامعه‌ی اسلام نشو و نما کرد.
در زمان عباسیان، به علت پهناوری قلمرو اسلام دستگاه قدرت آنچنان که

---

[۱]- همان مرجع. ص ۳۶۹.
* قابل ذکر است که قرآن اجازه تقسیم زمینهای متصرف را داده است: وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى) سوره الانفال. آیه ۴۱ یا (مَّا أَفَاء اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ) الحشر. آیه ۷
[۲]- تاریخ الرسل و الملوک. الطبری. ج۵، ۴۷۵ ـ ۴۶۸.
۳- مساهمة. ص ۱۰۱.
۴-تاریخ الرسل ج ۵

لازم بود نتوانست مناطق دور دست را کنترل کند. امور سیاسی و اداری، دستگاه قدرت را مجبور کرد که به مأمورین عرب و زمین داران محلی تکیه کند که به اسلام گرویده بودند و تازه مسلمان شده بودند. موضع عباسیان در آغاز مثل امویان نبود. اینان بسیار برای برابری مردم مسلمان و نبود تفاوت طبقاتی و نژادی تبلیغ می‌کردند وعهد کردند آنچنان یکسانی و عدالتی در میان مردم مسلمان پیروی شود که در قرآن آمده، و بدون شک این حیله عاملی مهم برای ایجاد زمینه‌ی اجتماعی محکمی در میان مردم غیر عرب بود. آنان از همان آغاز قدرت نیز مقام و مرتبه های بالایی به مردم غیر عرب بخشیدند.[۱]

تکیه کردن به مردم غیر عرب باعث دوباره پا گرفتن ارباب سالاری محلی شد که در مرحله‌ای دیگر به این اربابها قدرت‌های اداری هم تفویض شد و مقامهایی چون والی و میر و زمامداری منطقه خود را بدست آوردند و به خاطر موقعیت اقتصادی و سیاسیشان، توانستند از بهترین زمینهای کشاورزی بهره مند شوند. زمامداران دولتی در تمامی قلمرو اسلامی، چه عرب یا اربابهای محلی،از هر نژادی که بوده‌اند، خصلت طبقاتیشان اقتضا می‌کرد منافع اقتصادی خود را حفظ کنند. سیاست دولت عباسی در مورد مسئله زمین در کل همان سیاست امویان بود.

زمامداران دولت و در راس همه آنها شخص خلیفه و خانوده‌اش از راه بخشش یا مرمت، تصرف یا خریدن، صاحب بیشترین و پربرکت ترین زمینهای قلمرو اسلام شدند. مورخان چند نمونه بسیار عجیب در این مورد ذکر می‌کنند.

در مرحله اول زمامداری عباسیان، زمامداران تمامی زمینهای امویان را تصاحب کردند. دو جویبار آب را در منطقه کوفه به داود ابن علی بخشیدند.[۲]

۱- این موضع موقعی بود بعد از استقرار هم‌پیمانانش را قلع و قمع کردند. رفتار منصور با ابومسلم خراسانی، و هارون الرشید با برمکیان. نمونه‌ای است از بی‌وفاییهای دولت خلافت نسبت به متحدان غیر عربشان.

۲- فتوح البدان.ص ۲۹۴.

در آمد خیزران، مادر هارون الرشید، از زمینهایی اهدایی سالانه صد و شصت و دو میلیون درهم بود.[۱] در آمد سالانه مادر محمد ابن واثق ده میلیون دینار بود که برابر با حدود پنجاه میلیون درهم بود.[۲] ثروتی که ابن الفرات وزیر، در مدت هفده سال صدارت بدست آورد، چهار میلیون و دویست و پنجاه هزار دینار بود.[۳]

طبری و یعقوبی، مورخان معاصر عباسیان، براین نظرند که قسمت شرقی بغداد، رسافه، برمبنای اهداء بنا نهاده شد.[۴] همان یعقوبی می‌گوید: غیر از زمینهای دولتی زمینهایی دیگری هم بودند که به آنها زمینهای عباسی گفته می‌شد و مخصوص خانواده خلیفه بودند.[۵]

به علاوه، امرا و وزرا نیز هر کدام به نوبه‌ی خودشان زمامدار منطقه‌ای بودند و زمینهای زیادی را به نام خود ثبت می‌کردند.[۶] برای مثال، لیث ابن فضل که مامون ولایت سیستان را به او سپرده بود، در قلمرو خود تمامی زمینهای کشاورزان منطقه را خرید.[۷] و زمینهای تصاحبی خلیفه مامون غیر قابل شمارشند، خلیفه فقط در ناحیه طبرستان صاحب صدها روستا بوده.[۸]

در زمان خلیفه معتصم عده‌ای از اتراک، قدرت زیادی بدست آوردند. خلیفه برای حفظ تخت خلافت چه بصورت مقطعی و چه دائمی زمینهای زیادی را به آنان بخشید.[۹] طریقه احیای زمین هم به طور کلی، تکیه بر نیروی کار دسته جمعی داشت. نیرویی که هم تولید کند و هم مزدی به او تعلق نگیرد این نیرو را فقط از طریقه برده‌ی زمین می‌توانستند تامین کنند، و برده‌هایی که از

۱- مروج الذهب. المسعودی. ج ۳ ص ۲۳۹.
۲- تاریخ الرسل. ج ۳ ص۵۳۱ .
۳- تجارب الامم. ابن مسکویه. ج. ص ۲۷۹.
۴- تاریخ الرسل. ج۹ ص ۳۶۷ .تاریخ الیعقوبی. ج۲ ص ۳۷۴.
۵- نهضت سرخ جامگان. علی میر فطروس. در گلسرخ،ص ۷۰.
۶- همان.
۷- همان، ص۷۱.
۸- همان، ص ۷۰.
۹- مساهمة. ص ۲۲۰.

شرق آفریقا آورده می‌شدند.[1] و به صورت جمعی در زمینهـای دولتـی بـه کـار واداشته می‌شدند.[2]

در اینجا متوجه نوعی امتزاج میان شیوه تولیـد بـرده‌دارانـه و شـیوه‌ی تولیـد اربابی هستیم. در حقیقت این ویژگی تولید آسیایی است و نـوعی تمـایز بـه نظام ارباب سالاری شرقی می بخشد. موقعیت جغرافیایی (آب وهواو وضـعیت توپوگرافی زمین) در شرق همیشه عاملی مهم برای تولید بوده و فـرد در ایـن موقعیت طبیعی توانایی تولید نداشته است. رشد کشاورزی در شرق متکـی بـه توانایی دم و دستگاه دولتی بوده است.

حفر جویبار و رود، ساختن شبکه‌های آبیاری و زراعی کردن شـوره زارهـا، در تمامی دول شرق وابسته به نظام دولتی بود. ایـن پدیـده باعـث شـد مالکیـت خصوصی به شیوه اروپا وسرزمینهای دیگر رشد نکند و به جای ایـن کـه چنـد خانواده اربابی دولت فئودالی را تشکیل دهند، ارباب سالاری دولتی به میـدان آمد.

انگلس در نامه ای روشن که برای مارکس نوشته، این مسئله را بـه بهتـرین روش نحو می‌کند و می‌گوید: نبودن مالکیت خصوصی در جامعـه شـرق کلیـد فهم کل تاریخ سیاسی و دینی شرق است.اما چرا شرقیان بـه مرحلـه مالکیـت خصوصی نرسیدند و فئودالیزم در آنها رشد نکرد. به نظر مـن ایـن مـسئله بـه طریقی ریشه ای به آب و هـوا و طبیعـت زمـین ربـط دارد. چـون از صـحرای بزرگ تا سرزمینهای عرب و فارس و هند و تاتار و کوههای آسـیا، کـشاورزی در مقام اول به آبیاری دستی تکیه داشته است. وآبیاری توسط مردم به صورت دسته جمعی یا به صورت منطقه‌ای، و یاتوسط حکومـت مرکـزی انجـام شـده است.[3]

برای اثبات این نظر باید به مراجع تـاریخی بنگـریم و ببینـیم کـه در قلمـرو

---

[1] -تاریخ سیاسی اسلام، حسن ابراهیم حسن. ج ۳ ص ۵۵۹. تاریخ ایران، پیگولوسکایا. ص ۲۰۸، تاریخ الشعوب الإسلامیه،کارل برکلمان ص ۲۲۰.

[2] - تاریخ الرسل ج ۹ ص ۴۱۸.

[3] - الرسائل المختارة. انجلس. موسکو ص ۷۴ـ ۷۵. الشرق، التاریخ العالمی، ص ۱۳۵.

اسلام فرایند تولید طبیعی تحت کدام شرایط جغرافیایی انجام می‌شده است؟
اصطخری می گوید: در آن دوره آنقدر جویبار کهنه، ترمیم شدند و آنقدر جویبار تازه حفر شدند که قسمت پایین عراق یکپارچه تبدیل به مزارع کشاورزی شده بود به گونه‌ای که از هم قابل تفکیک نبودند.[۱] و در مناطقی از ایران هم در زیر زمین قناتهایی برای هنگام بی آبی کنده بودند.[۲]
اهمیت دادن به آبیاری و سرپرستی و تقسیم آب در نواحی تحت تسلط دولت خلافت، نیاز به دم و دستگاهی مستقل و ویژه داشت. "دیوان آب" دم و دستگاه ویژه‌ای بوده که دولت برای این منظور تشکیل داد و مسئولیت سرپرستی کردن آب و آبیاری را به این دیوان سپرد. یعنی دولت در برابر این مسئله مسئول بوده و همچنین خود دولت در وهله‌ی اول سرپرستی تقسیمات آب را بعهده داشته است. دولت سد ساخته و انبار و جویهای آب حفر کرده و شبکه‌ی آبیاری تاسیس نموده است.۳ طبق نظر تمامی مورخین، زمینهای ناحیه پایینی عراق، خراسان، ماوراءالنهر، جلگه‌ی فرات، جلگه‌های عاسی رودبار عاسی و غوته در دمشق و دلتای نیل در وهله‌ی اول با شبکه‌ای مصنوعی آبیاری می‌شده‌اند.[۴]
تلاش دولت عباسی درزمینه‌ی آباد کردن زمینها، حفر جویها و تاسیس شبکه‌های آبیاری، نظریه بالا را اثبات می‌کند. مراجع تاریخی هم این حقیقت را تأیید می‌کنند که دولت خلافت علی‌الخصوص در زمان عباسیان اهمیت زیادی به نظام آبیاری شبکه‌ای داده و برده‌های بیشمار هم، نیروی کار دسته جمعی فرایند تولید بوده‌اند. مهم این است که روش تولید مرسوم اربابی بوده است، هر چند تا حدودی با اجتماع ارتباط پیدا کرده باشد، همان‌گونه که در بسیاری از سرزمینهای شرق دیده می‌شوند.
پس اگر ارباب سالاری دولتی یکی از خصوصیتهای جامعه اسلام باشد، در

---

[۱] – مساهمة. ۲۴، نک، مسالک الممالک، الاصطخری، ص ۸۵.
[۲] – همان، نک، تاریخ العرب، الشعوب الاسلامیة ، کاهن، ج ا، ص ۱۷۳.
[۳] – مساهمة ص۲۴۱. نک، به تاریخ العراق الاقتصادی. عبدالعزیز الدوری ص ۵۱.
[۴] – مساهمة ، ص ۲۴۲.

این صورت وجود نوعی برده‌داری در همان جامعه خصوصیت دیگری به آن می‌بخشد و سبب می‌شود که ظاهرا روش مربوطه تولید اربابی اروپای قرون وسطی در آن پیدا نباشد و نوعی تفاوت بین این دو گونه ببینیم. پیداست که این تفاوت فقط در شیوه‌ی تولید است، هر چند در اصل یکی هستند و فرقی ندارند. چون اشتراک ریشه ای مناسبات تولیدی اربابی است.حال ارباب، عشیره‌ای بوده باشد همانند اوایل اسلام. دولت مرکزی خلافت بوده باشد، مانند زمان امویان و مراحل اولیه دولت عباسیان؛ و یا امیری تازه به قدرت رسیده، همانند اواخر دوره دولت عباسی، چیزی را از این حقیقت نمی‌کاهد که مناسبات تولیدی بر اساس مالکیت زمین بنیاد نهاده شده است.

تمایز این نظام اقتصادی در این است که مالکیت زمین از ابتدا فردی نبوده، یعنی چند شخص خاص تمامی زمینهای کشاورزی را تصاحب نکرده‌اند، بلکه دولت خلافت صاحب زمین بوده و چنانچه بعداً مفصل بدان می پردازیم دولت خودش بیشترین سود را از زمین برده است.

این نظام اقتصادی که خود وجهی از فرآیند تولید بوده همان‌طوری که به شبکه‌ی آبیاری مصنوعی و حفر جوی و مرمت قناتها و شوره‌زارها نیاز داشته، به کار دسته جمعی نیز نیاز داشته، که می بایست از راه برده ها تأمین می‌شد و از طریق دم و دستگاه های مختلف اداری و دارایی و کارمندان دولتی سرپرستی می‌شدند.

این حقیقتی است غیر قابل انکار که فتح ارمنستان و ایران و آذربایجان فجایع بسیار زیادی بر سر مردم آن ممالک آورد. اما وجه مثبت این فتح این بود که بقایای نظام برده‌داری را از هم پاشید. دین اسلام دینهای قدیمی مثل زرتشتی و یهودی و مسیحی را از صحنه بیرون راند. زمامداران دین تازه غیر از زمینهایی که قبلا جزواملاک خانواده فرمانروای ساسانی بودند، زمینهای پرستشگاههای زرتشتی، کلیساهای عیسویان و یهودیان را نیز تصاحب کردند و زمینهایی نیز که صاحبانشان علیه سپاه اسلام جنگیده بودند، رسما ملک دولت اسلام اعلام شدند. هر چند نظام اربابی ساسانی که در اواخر عمر آن

نظام به میدان آمده بود، تحت تسلط زمامداران تازه تغییری اساسی و پیشرفتی به خود ندید، یعنی قدرت اسلام موقعیتی برای رشد و گسترش این نظام بوجود نیاورد. به‌همین خاطر نیز این نظام بسیار کند پیش می‌رفت چون دولت زمینهای ملاکین را تصاحب کرده بود،و الگوی قدرت اشرافی قبیله ای پیروی می شد.[1]

چه خلفای راشدین و چه امویان، پس از پیروزی در هر جنگ حق کشت زمینهای متصرفه را به قبایل می دادند، نه فرد. و بدین طریق مالکیت قبیله‌ای ایجاد شد نه مالکیت فردی. این سیستم همزمان با تحمیل قدرت اشرافی قبیله‌ای، سبب شد که زمینهای کشاورزی که از قبل جزو املاک دولت ساسانی و خانواده فرمانروا بودند ملک دولت اسلام شوند، و شخص خلیفه به خواست خود از آنها استفاده می‌کرد. خلیفه برحسب منافع خصوصی‌اش زمینها را مابین زمامداران تقسیم می‌کرد.

بدین طریق اربابیت دولت در عصر عباسیان اندک اندک به مرحله‌های دیگر قدم گذاشت. اوایل حق تولید به شخصی داده می‌شد که زمین به او بخشیده شده بود. اما در عصر عباسیان به عمل آورنده‌ی زمین این حق داده شد که زمینش را به برده‌ها بفروشد یا کرایه دهد، و نیز اجازه داشت که خودش آنرا به عمل آورد.

دوم: درآمد و دارایی

شکی نیست که سیاست تاسیس دولت اسلامی در کشورهای تصرف شده، تغییری اساسی در نحوه زندگی ساکنین آن کشورها بوجود نیاورد. زمامداران تازه، هر چند به نام دین تازه برای بهتر کردن وضع و حال مردم زیر دستشان جار میزدند، اما هیچکدام از گفته ها و قولهای خود را عملی نکردند وتنها تغییری که در زندگی مردم کشاورز و برده‌های زمین و جمعیت زحمتکش بوجود آمد، تفاوت نژادی زمامداران تازه بود. مالک غیر عرب هم شانه به شانه

۱- البابكية ص ۴۵.

فقرا و بیچارگان ملتش، استثمار می‌شد. در اوایل تاسیس دولت خلافت، بخصوص در عصر امویان، هیچ مقام و مرتبه دولتی به مردم غیرعرب واگذار نمی‌شد، حتی اگر آن شخص اسلام را هم پذیرفته باشد. ساکنین سرزمینهای تازه مسلمان شده علی‌الخصوص مردم بیچاره و فقیر که اوایل دلبسته دین تازه شده بودند، رویای عدالت و رفاه و زندگی آسوده در سر و از دولت اسلام انتظار داشتند که از ظلم و ستم اجتماعی نجاتشان دهد، اما نفهمیده بودند که اینها، فقط به منظور دینی آن کشور را تسخیر نکرده‌اند، بلکه هدف و منظور اقتصادی داشته و اولویتشان در عمل بر اقتصاد و منافع و مطامع قرار گرفته است. زمامداران مسلمان نه تنها مساوات را برقرارنکردند بلکه حتی امویان باج و خراجهایی را که قبل از آمدن حکومت اسلام برای زراع ومالک گذاشته شده بود زنده کردند و این بدین معنی است که دولت خلافت تغییری در ماهیت طبقاتی و نظام تولیدی بوجود نیاورد، بلکه بر تعداد آنهایی که در زیر بارسنگین انواع استثمار می‌نالیدند افزوده می‌شد. کاسبها و پیشه‌وران و مردم فقیر شهرها قسمتی دیگر از این جمع تهیدست بودند که ظلم و ستم به آنها فشار آورده بود.

عرب صاحب قدرت که طبقه بالای جامعه را تشکیل می‌دادند به وحشیانه ترین طریقه این مردم بیچاره را استثمار می‌کردند. در عصر امویان باج و خراجی که بر مردم تحمیل می شد بسیار بیشتر از حدی بود که در دوران ساسانی از آنها گرفته می‌شد.[۱] و هر چه کار دولتی بود با بیگاری انجام می‌شد.[۲] حتی کار به جایی رسید که آنهایی که به مسلمانان می پیوستند و موالی نامیده می‌شدند، در بسیاری جاهای قلمرو اسلام مفرغ به گردنشان آویخته می‌شد و نام روستا و محل سکونشان بر بازویشان حک می‌شد، مبادا فرار کنند و به دادن باج و خراج تن ندهند.[۳] این نمونه‌ای کوچک از کار و

۱- تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۴.
۲- تاریخ الرسل و الملوک ج ۵ ، ص ۵۴۷.
۳- فتوح البدان، ص ۳۶۸، تاریخ ایران، ص ۱۶۲.

عملکرد والیی مثل حجاج ابن یوسف ثقفی است که در اوایل دوره امویان حکمران بین‌النهرین بود. این زمامدار تمامی مسلمانان غیر عرب را کافر می‌پنداشت و به زور آنها را وادار به پرداخت جزیه می‌کرد[۱] این در حالیست که طبق احکام شریعت نمی بایست از مسلمان جزیه گرفت!!

مادام تولید کشاورزی شیوه‌ی غالب تولید بوده و قسم زیادی از درآمد دولت را خراج تامین می‌کرد،[۲] و خراج هم نیازهای خزانه را تامین نمی کرد، در نتیجه از رنج بازو و عرق پیشانی مردم بیچاره و تهیدست خزانه بیت‌المال پرمی‌شد.

زمامداران اسلام پس از فتح بین‌النهرین دو نوع مالیات وضع کردند. در بعضی قسمتها مالیات به روش ساسانی و در بعضی جاها به شیوه‌ی بیزانسیها. برای مثال در بین‌النهرین از یک جریب مزرعه ی گندم چهار درهم مالیات گرفته می‌شد. یک جریب مزرعه‌ی جو دو درهم، یک جریب درخت هشت درهم، یک جریب تاکستان شش درهم. عجیب نیست اگر درآمد مالیات زمین در زمان حجاج، از صدوسی و پنج میلیون درهم بیشتر بوده باشد.[۳] در بعضی جاها مالیات به گونه ای دیگر جمع‌آوری می‌شد: مالیات ثابت و مالیات متغییر. اولی بستگی به زمین داشت،و زمین محصول داشت یا نه، بر صاحب زمین واجب بود که سالانه خراج خود را بدهد. دومی، نسبت به میزان محصول مشخص می‌شد.[۴] علیرغم اینها نظام مسلط هنوز پابند میزانی مشخص نمی‌شد، چون کارمندان دولت در بعضی جاها به میل خودشان مالیات را تعیین و جمع می‌کردند. وضعیت طبیعی زمین آبی یا دیمی، نزدیک یا دور بودن زمین از آبادانی، نقش مهمی در تعیین نسبت خراج داشته‌اند. علاوه بر این که زمامدار حق زیاد و کم کردن مقدار خراج را داشت.[۵] بربعضی از زمینهای

---

[۱]- تاریخ سیاسی اسلام، ج ا ،ص ۳۸۵، تاریخ ایران ۱۶۱.
[۲]- النزعات المادية ، ج ا، ص ۴۱۷.
[۳]- همان، ص ۱۶۱.
[۴]- مساهمة ، ص ۸۷.
[۵]- كتاب الخراج، ص ۶۲

زراعی هم به جای مالیات عشر تعیین می‌شد و پیداست که این باج سبکتر بوده چون همیشه میزان مالیات نصف یا یک سوم محصول را در بر می‌گرفته، بنابراین یک دهم نسبتی بسیار کمتر از آن است.[۱]

این هم امتیازی بود که زمامداران به اطرافیان خودی می‌بخشیدند. دراساس نوعی مالیات بود که ساسانیان رسم کرده بودند و طبق میزان محصول زمین جمع‌آوری و به دولت داده می‌شد. درمرحله‌ای دیگر مالیات حسب زمین و کیفیت محصول جمع‌آوری می‌شد. تمامی مراجع تاریخی براین نظرند که نسبت خراج دردوره اسلام بسیار بیشتر از زمان ساسانیان بوده.[۲] و نباید فراموش کرد که حکمرانان اسلام حسب موقعیت صاحب زمین، باج زمین را تعیین می‌کردند.[۳]

عده‌ای از مالکین که تا حد مرگ از حق خود دفاع می‌کردندو عده‌ای با زمامداران تازه به تواق می‌رسیدند و عده‌ای هم متواری می‌شدند و زمین و ملک خود را جای می‌گذاشتند. آن زمینهایی که بدون توافق مورد تصاحب قرار می‌گرفت به شرط خراج باز گردانده‌می شدند، و اگر صاحبان آنها مسلمان نمی‌شدند، اهل ذمه به حساب می‌آمدند و غیر از خراج می‌بایست جزیه هم بپردازند.[۴] و جزیه سرانه‌ای ویژه غیره مسلمانان بود.[۵] و از همه آن زمینهایی که مالکان آنها به هنگام تصرف زمینشان مسلمان شده بودند. یک دهم گرفته می‌شد.[۶]

زمینهایی که با جنگ به تصرف اسلام درمی‌آمدند، اگر خلیفه آنها را به صاحبانشان پس می‌داد باید خراج می‌دادند و مالکینشان می بایست جزیه نیز بپردازند.[۷] اگر خلیفه آنرا در میان فرماندهان و لشکریانش تقسیم می‌کرد یک

---

[۱]- مسامحة ، ص ۸۸.
[۲]- البابکية، ص ۷۲.
[۳]- همان، ص ۶۶
[۴]- کتاب الخراج، ص ۳۵.
[۵]- فتوح البلدان، ص ۱۷۷.
[۶]- مسامحة ، ص. ۹۷ .
[۷]- کتاب الخراج.ص۳۶.

دهم از آنها گرفته می‌شد.[۱] زمینی که بدون جنگ یا توافق به تصرف اسلام در می‌آمد، یعنی زمینهایی که مالکینشان از ترس آنها را ترک کرده بود، جزو متصرفات جنگی و موقوفه‌ای دولت می‌شدو برآن خراج تعلق می‌گرفت.[۲]

زمین خالصه را هم، که دراساس جزو املاک خانواده زمامداران قبل از اسلام بودند، خلیفه تعیین می‌کرد. خلیفه این زمین را به عرب می‌داد و یک دهم بر آن قرارمی‌گرفت.[۳]

اگر ساکنین سرزمین اشغال شده آنرا به عمل می‌آوردند می‌بایست خراج بدهند.[۴] تفاوت این دو گونه تولید این نبوده که یکی ده یک، و دیگری خراج می‌دهد. تفاوت در این است که عربها حق داشتند زمینها را به افراد کرایه بدهند و یا بفروشند. اما زمینهای خالصه قابل اجاره یا فروش نبودند.[۵]

سیاست دولت اسلام در مورد مالیات زمین (خراج) سیاستی استثمارگرانه بوده است. زمامداران غیر از انبار کردن مال دنیا به هیچ وجه اهمیتی به زندگی و گذاران کشاورزان وتولیدات روستا نداده‌اند،نوع استثمار کشاورزان تحت سلطه‌ی دولت خلافت کاملا شبیه استثمار کشاورزان دیگر است تحت سلطه-ی همان شیوه‌ی تولید. همین سیاست ناروا به آنها فشار می‌آورد که بگریزند، از تولیدات زراعیشان دست بردارند، در تمامی شورشها و جنبشها شرکت کنند و موضعی دشمنانه علیه زمامداران اسلام نشان دهند. سیاست دولت در مورد مالیات زمین سیاستی تثبیت شده نبوده، هر خلیفه‌ای به روشی و هر امیر و زمامدار منطقه ای به میل خود مقدار و اندازه خراج را دستکاری می‌کرد. می-بینیم که در زمان هشام ابن عبدالملک خراج تعدادی از زمینها تبدیل به زکات شد.[۶]

جزیه هم باج دیگری بود که اسلام برای غیر مسلمانان تعیین کرده بود و در

۱- همان، ص ۳۵ .
۲- تاریخ سیاسی اسلام، ج ا، ص ۴۶۷. البابکیة ص ۶۶
۳- کتاب الخراج، ص ۳۳.
۴- البابکیة، ص ۶۶. مساهمة ص ۹۷.
۵-همان، نگ، اختلاف الفقهاء، الطبری ص ۲۱۸.
۶- فتوح البلدان، ص ۳۶۸.

حقیقت این مالیات در اصل چیزی نبود جز سرانه ای که می‌بایست به خزانه دولت داده شود. جزیه اوایل برای یهودیان و مسیحیانی گذاشته شد که کشورشان به تصرف اسلام درآمد. دلیل برای تحمیل این باج ناروا این بود که در برابر این باج مال و اموالشان محفوظ می‌ماند.

به همین دلیل نام اهل ذمه را بر آنها نهادند، یعنی به حساب در سایه و پناه اسلام آزادند و بدون ترس حق پیروی ازدین خود را داراند. زمامداران اسلام اوایل اهمیت زیادی به این باج داده‌اند، برای همین در زمان خلیفه عمر بن خطاب تنها از غیر مسلمانان مصر چهارده میلیون دینار طلا و از غیرمسلمانان عراق صد میلیون درهم نقره گرفته شده و به خزانه مسلمین ریخته شد.[۱]

اوایل مقدار جزیه به این صورت بود،ثروتمندان، چهل وهشت درهم؛ افراد متوسط الحال، بیست و چهاردرهم؛ کسبه و مردم ندار و فقیر، دوازده درهم و این غیر از مقداری هم خوراک بود.[۲] که البته میزان آن ثابت نبود. برای مثال خلیفه عبدالملک طبق دستوری تفاوتی میان غیر مسلمانان باقی نگذاشت و برای هر کس سه دینار اضافه شد. به این ترتیب می‌بایست هر شخص غیرمسلمان چهار دینار بدهد.[۳] عجله زمامداران اسلام برای پر کردن خزانه دولت و انباشت ثروت سبب شد که مقدار این باج ناروا بیشتر شود. فتوایی از علمای اسلام گرفته شد، که حسب آن نه تنها یهودیان و مسیحیان بلکه صائبه و مجوسیها نیز اهل ذمه هستند وباید جزیه بدهند.[۴] حتی به همین هم بسنده نکردند و خراجی هم به آنها تحمیل کردند. یعنی همزمان هم جزیه می‌دادند، هم خراج.[۵]

درست است که طبق قرآن این باج برای یهودیان و مسیحیان بود.[۶] اما در

۱- النزعات المادية ، ج ا، ص ۴۱۶.
۲- تاریخ سیاسی اسلام، ج ا، ص ۴۷۱.
۳- کتاب الخراج، ص ۲۴ . البابکية ص ۸۰ .
۴- النزعات المادية ، ج ا، ص ۴۱۸ .
۵- من تاریخ الحرکات الفکریه، ص ۶۶
۶- قَاتلوا الَّذينَ لا يُؤمنُونَ بِاللّه ولاَ باليَوْمِ الآخرِ ولاَ يُحرّمُونَ ما حرَّمَ اللّهُ ورَسُولُهُ ولاَ يدِينُونَ دين الْحقِّ منَ الَّذين أُوتُواْ الْكتَابَ حتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وهُمْ صاغِرُونَ....) سورة توبه، آیه ۲۹.

اصل جزیه سرانه‌ای بود که ساسانیان مقرر کـرده بودنـد و جـز خـانواده هـای زمامداران وقدرتمندان تمـامی سـاکنین ایـران مـی بایـست بپردازنـد.[۱] دولـت اسلامی تمامی مردم تحت حکمرانی خود را رعیت خود مـی‌پنداشـت رفتـاری استثمارگرانه با آنها داشـت، و غیـر از زن و بچـه و پیـر و کـم عقـل، تمـامی غیرمسلمانان تحت حکمرانی اسلام می‌بایست جزیه بپردازند.[۲] بجـز ایـن نـوع باج چندین وظیفه برای آنها مقرر کرده بود، مثلا می‌بایست رهگذران مسلمان را سیر کنند ودر جشنها و مراسم دینی نیز برای زمامـداران سـوغات بفرسـتد.[۳] غیر مسلمانان نیز برای رهایی از این فشار دسته دسته به اسلام می‌گرویدند و بدین صورت، ازدیاد تعداد مردم مسلمان باعث کم شدن مقدار جزیـه و درآمـد دولت می‌شد. و این امر نیز نه تنها مایه خوشحالی زمامداران نبود بلکـه حتـی نگرانشان می‌کرد. می بینـیم کـه کارمنـدان حجـاج، در نامـه ای کـه بـرایش فرستاده‌اند آشکارا از مسلمان شـدن اهـل ذمـه و کـوچ کردنـشان بـه شـهرها شکایت می‌کنند.[۴] چون هر غیرمسلمانی که ایمان می‌آورد و از روستا به شـهر می‌گریخت، می بایست از دادن جزیه معاف می‌شد و بجای آن زکات می‌داد و اگر در روستا می‌ماند و به زراعت مشغول می‌شد از او خراج می‌گرفتند.[۵] و ایـن امر نیزاز نظر مالی ضربه‌ای بزرگ به درآمد دولت بود.

ابراز نارضایتی از گرویدن غیرمسلمانان بـه دیـن اسـلام از طـرف کارمنـدان دولت بـه‌گونـه‌ای کـه مورخـان گفتـه‌انـد، پـرده از روی حقیقتـی برمـی‌دارد: زمامداران بیش از اشاعه‌ی دین، نگران پول و ثروت بودند!! و گرنه در مقابـل جزیه علیه مسلمان شدن غیرمسلمانان جبهه نمی‌گرفتند و نارضـایتی خـود را بروز نمی‌دادند. در نتیجه تلاش برای بوجود آوردن جامعه‌ای اسلامی و متحـد

---

[۱]- البابکیة ، ص ۷۹.

۲-د. حسن ابراهیم حسن بر این نظر است که پنج قرن پیش از میلاد یونانیها از ساکنین آسیای صغیر جزیه می‌گرفته‌اند. تک: تاریخ سیاسی اسلام، ج ا، ص ۴۷۱. حسین مروه می‌گوید: از مردان دینی این باج گرفته نمی‌شد. نک: النزعات، ج ا، ص ۴۱۶.

[۳]- مسامحة ، ص ۷۹. البابکیة ، ص ۸۱ .

[۴]- فتوح البلدان، ص ۲۸۰.

[۵]- النزعات المادیة ، ج ا، ص ۴۱۶.

از همان آغاز دلیل و هدفی غیر از اهداف اقتصادی نداشته است. زکات نیز باج دیگری است که اسلام به عنوان خیر و صدقه برای مسلمانان تعیین کرده است.[۱] بر هر شخص عاقلی که هجده سال و دارای ثروت و پول باشد واجب است که زکات بدهد. یعنی ۲/۵٪ گله (گوسفند وبز) از چهل تا صد راس، به ازای هر چهل راس یک راس. و شتر تا بیست و چهار نفر از هر پنج نفر یک بز و اگر تعداد شترها به بیست و پنج نفر رسید باید صاحبشان بچه شتری را به زکات بدهد. گاو هر ۳۰ راس یک گوساله و اگر شصت راس شد گاو نر دو ساله ای زکات آن است. اسب اگر برای جنگ از آن استفاده شد، زکاتی بر آن نیست و زمانی از این حیوانات زکات می‌گیرند که از چراگاهی عمومی تغذیه کنند. و گرنه زکاتی به آنها تعلق نمی‌گیرد.

اسب و شتر اگر از آنها برای کارهای بازرگانی استفاده شد، زکات آنها بر اجناس بازرگانی مقرر می‌شود و محصولات کشاورزی اگر دیم کاری بوده ده یک و اگر کشت آبی بود نصف ده یک زکات برآنها تعلق می گرفت.[۲]

طبق احکام شرعی می‌بایست پول و اجناسی که از راه زکات وارد خزانه دولت می‌شود، تقسیم شود. اما عمرابن خطاب اولین کسی بود که نسبت به مسئله تقسیم زکات اجتهاد کرد. پیداست خلیفه‌ی مذکور پی برده که وضعیت اجتماعی جدید به قانون و سیستم تازه اقتصادی و اجتماعی احتیاج داردو قانون و رسوم زمان پیامبر در وضعیت جدید ناکارآمد شده‌اند. در زمان پیامبر هنوز دین اسلام گسترش نیافته، مرزهای شبه جزیره عربستان را پشت سر نگذاشته و در داخل شبه جزیره افراد زیادی غیرمسلمان حضور داشتند که گمان می رفت علیه اسلام برخیزندو مقداری از زکات برای آن گروه از مردم المولفه قلوبهم[۳] در نظر گرفته شده بود که گمان می رفت علیه حکومت اسلامی قیام کنند.

---

[۱] - إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. سورة توبه. آیه ۶۰

[۲] - النزعات المادية ، ج ا، ص ۴۱۶ ـ ۴۱۷ ؛ تاریخ سیاسی اسلام، ج ا ص ۴۷۰ .

[۳] - النزعات المادية ، ج ا، ص ۴۳۰ .

عمر فکر می‌کرد که دیگر لازم نیست این مقدار به این گروه افراد داده شود، چون در زمان او پایه‌های دین تازه تثبیت شده بودند و اسلام پیشرفت کاملی بدست آورده بود.[۱] این هم بدین معناست که خلفای راشدین بسیار زودتر در مورد مسئله دارایی و چگونگی خرج کردن درآمد مسلمانان دست به اجتهاد زده بودند. خلفای اموی و پس از آنها عباسیان و سپس زمامداران مناطق چه در مورد جمع کردن باج و خراج و چه در مورد خرج و مصرف کردن درآمدهای دولتی همان راه و روش را در پیش گرفتند واز همین راه هم توانستند عیشی مدام برای خود فراهم کنند، این خوشگذرانی به حدی بود که به موضوع داستان و افسانه‌های عجیب و غریب تبدیل شد. اینها باجهای گوناگونی از جمله نوروزانه و مهرگان[۲]* از مردم می‌گرفتند.[۳]

این مالیاتها در زمان خلافت معاویه دوباره احیاء شد. در مثالی دیگر فقط درجنوب عراق سالانه ده میلیون درهم مالیات جمع‌آوری شده، این مالیاتها بجز از خمس معادن، مالیات بازار، مالیات اجناس صادراتی[۴] و جریمه[۵] بود زمامداران منطقه ای هم بدون هیچ ترسی از قدرت مرکزی به دلخواه خویش مالیات را تعیین و به زور از مردم می‌گرفتند.

زمانی‌که محمد ابن یوسف ثقفی، برادر حجاج، به ولایت یمن رسید چند قطعه زمین کشاورزی مردم را تصاحب کرد و در بعضی جاها هم بجای ده یک (العشر) مالیات بیشتری را به صاحبان زمین تحمیل کرد، که باعث نارضایتی و سپس عصیان آنها شد.[۶] برای مثال، زمامداری چون عبدالرحمن ابن زیاد حکمران. خراسان آنقدر ثروت جمع کرده بود که خود می‌گفت اگر

---

[۱]- همان.

[۲]- البابکیة ، ص، ۸۱ ،*(اینها دو جشن ایرانی بودند، اولی جشن سال تازه و برابر است با روز یکم بهار؛ و دومی اولین روز زمستان. این دو باج را پیشتر ساسانیان بر مردم ایران تحمیل کرده‌اند و همه می بایست در این دو مورد برای دربار هدیه می‌بردند. با آمدن اسلام این دو باج الغا شد. اما در زمان خلیفه عثمان زنده شده و سپس زیر فشار مردم ناچار دوباره لغو شد).

[۳]- البابکیة ، ص،۸۱.

[۴]- تاریخ الیعقوبی، ج ۳ ، ص ۱۳۲ .

[۵]- العصر العباسی الاول، ص ۲۲۸.

[۶]- فتوح البلدان، ص ۷۳ .

روزی هزار درهم خرج کند، به اندازه صد سال ثروت دارد.[۱] معاویه، عبدالله ثقفی را برای سرکوب شورش اصفهان فرستاد، از همانجا به سگستان رفت و چهل میلیون درهم جمع آوری کرد.[۲] شکی نیست که حکمرانان منطقه ای ثروت و مال خود را از حساب مردم به هم زدند و قدرت مرکزی هم از آنان پشتیبانی می‌کرد، و گرنه منطقه‌ای مثل جنوب عراق چگونه می‌توانست سالانه بیست و پنج میلیون درآمد مالیاتی داشته باشد؟[۳]

مردم هرگز به صورت اختیاری تن به این باجها نداده‌اند، تا حدی که حاکمان هر گونه راهی را برای اخذ مالیات در پیش گرفتند. مورخ اسلامی می‌گوید: شنیده‌ام آنهایی را که مالیات بدهکارند، مقابل آفتاب نگه می‌دارند یا آنها را آویزان و چوبکاری می‌کنند.[۴]

حتی بیشتر اوقات حاکمان منطقه‌ای به طور دلبخواهی ارزش محصولات را تعیین و برآنها مالیات قرارداده‌اند.[۵] به طور خلاصه آنها از هر راهی برای دوشیدن مردم استفاده می‌کردند تا حدی که جمع بسیاری از کشاورزان دست از کشت و زرع کشیده و رو به شهرها نهادند. تلاش حکمرانان نیز برای بازگرداندن آنها و حک نام محل سکونتشان بر بازوی آنها نه به خاطر کاهش میزان تولیدات کشاورزی، بلکه به این خاطر بود که میزان درآمد دولت به حدی کاهش یافته بود که شخصی مثل حجاج فرمانروای عراق می خواست "درآمد سالانه عراق به معادل صد میلیون برسد"[۶]

نظام مالیاتی در زمان عباسیان نه تنها تغییری اساسی نکرد، بلکه در زمان آنها همه جور خراج و مالیاتها از حد مرسوم خود گذشت، تا حدی که آشکارا به نوعی استثمار تبدیل شد. از آن جایی که خلیفه مسلمین خود را سایه

۱- البابکیة ، ص ۸۱ ؛ مساهمة ص، ۹۲ .
۲-همان.
۳- تاریخ الیعقوبی، ج ۳ ، ص ۳۵ .
۴- کتاب الخراج، ص ۶۲
۵- البابکیه، ص ۷۶. مساهمة ص ۹۳ ، و ص ۱۰۹.
۶- کتاب الخراج، ص ۱۵۷.

خداوند بر زمین می دانست[۱] و به خود حق می داد هر طوری که می خواهد خزانه دولتی را هزینه کند.[۲]

خلیفه دارایی دولت را بدون هیچ بازخواستی خرج می‌کرد. هیچ کدام از قولهایی که عباسیان در مورد مساوات به مردم غیر عرب داده‌بودند عملی نشد و با تحکیم پایه‌های قدرت تمامی پیمانها را فراموش کردند. استثمار کشاورزان، بردگان زمین و کسبه و پیشه‌وران شهری جزئی لاینفک از سیاست اقتصادی عباسیان بود. خوشگذرانیهای بیش از حدشان و هدر دادن درآمد دولت چه برای جنگ و پیشبرد اهداف سیاسی دولت، و چه برای تحقق اهداف و امیال خصوصی خلیفه و مردان دربار، شکاف عمیقی بین عموم مردم و زمامداران بوجود آورد. دولت برای سرکوب قیامهای جمعی مردم، خود را محق می دانست همه‌ی اموال دولت را قربانی اهداف سیاسی خود کند.

معتصم خلیفه عباسی، ۳۰۰ میلیون درهم برای سرکوب جنبش بابک خرمدین خرج کرد.[۳] هنگام مرگ منصور، دیگر خلیفه‌ی عباسی، خزانه دولت صاحب ششصد میلیون درهم و چهارده میلیون دینار بود.[۴] و او قبل از مرگش به مهدی، جانشین خود، سفارش می کند که اهمیت زیادی به درآمد دولت بدهد، و می‌گوید تا بیت المال غنی‌تر باشد، قدرت و نیرو افزونتر و پایه حکمرانی محکمتر خواهد شد.[۵]

برای برآوردن این مطامع، کارمندان مسئول جمع‌آوری، برای اخذ مالیات بیشتر به گونه‌ای غیر انسانی با مردم برخورد می‌کردند: آنها را جلو آفتاب نگه می داشتند، به گردن آنها سنگ می آوختیند و سپس آنها را شکنجه می کردند.[۶] پیروی نکردن از قانونی مشخص و نبودن اصلی ثابت برای جمع آوری مالیات که ستون فقرات درآمد دولت خلافت بود، قشری از

۱- گفته‌ای از منصور، خلیفه عباسی، که در جای خود به طور کامل درباره‌ی آن صحبت خواهیم کرد.
۲- به همان.
۳- تاریخ الرسل، ج ۶ ص۳۴۲ .
۴- مروج الذهب، ج ۳ ص ۳۱۸ .
۵- تاریخ الرسل، ج ۷ ص ۲۴۰.
۶- کتاب الخراج، ص ۶۰ .

کارمندان را صاحب ثروت و مکنت کرد. ثروت و دارایی این گروه به قدری افزایش یافت که حتی خلیفه ناچار می‌شد بعضی اوقات از آنها چشم پوشی نکرده و ثروتشان را مصادره کند. منصور عباسی سه میلیون درهم پول و سکه ی خالد برمکی را مصادره کرد، در حالی که این شخص هشتصد میلیون درهم مردم بیچاره را دوشیده بود.[۱] هاورن الرشید نیز اموال محمد بن سلیمان، والی بصره را مصادره کرد و معلوم شد که او پنجاه میلیون درهم ثروت داشته است.[۲] در زمان واثق مصادره‌ی اموال کارمندان بیشتر و سپس مرسوم شد که هرگاه دربار به پول نیاز پیدا می کرد اموال عده‌ای از قدرتمندان را مصادره می کرد.[۳] و بر همین منوال مقتدر اموال ابن الجصاص زرگر را مصادره کرد که برابر با شصت و هشت میلیون و پانصد هزار دینار بود.[۴] و تاسیس اداره‌ای مخصوص برای سرپرستی کردن چنین کارهایی، به نام دیوان المصادره سندی است بر افزایش ظلم و ستم فرمانروایان دولت خلافت نسبت به کلیه‌ی ساکنین.

شاید وزیران دربار مقتدر عباسی نمونه جالبی از کارمندان آن زمان باشند. حامد ابن عباس دشمن سرسخت حلاج، در آغاز سقا، بعد خرمافروش و سپس وزیر می‌شود[۵] و قدرت و ثروت فراوان و زمینهای زیادی را صاحب می‌شود.[۶]

یکی از مورخین معاصر عرب در باره‌ی جمع‌آوری مالیات زمین می‌گوید: ۱ـ مالیات غله به گونه‌ای محاسبه می‌شد که از اصل آن بیشتر می‌شد. ۲ـ قبل از زمان برداشت محصول مالیات آن گرفته می‌شد. ۳ـ دولت برای هر منطقه‌ای مقدار معینی مالیات تعیین می‌کرد که از حاکم منطقه گرفته می‌شد، و در نتیجه آن حاکم یا والی نیز به جان مردم می‌افتاد و چندین برابر آن را از مردم

---

[۱]- تاریخ الیعقوبی، ج۲، ص ۳۸۷.
[۲]- مروج الذهب، ج ۳، ص ۳۴۸ .
[۳]- مسامعة ، ص ۲۳۳.
[۴]- تجارب الامم، ج ا، ص ۲۴۰؛ تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص ۲۳۲ .
[۵]- مسامعة ، ص ۲۳۱ . بنگرید به: معجم الادباء، یاقوت الحموی، ج ۵ ، ص ۷۲
[۶]- صلة تاریخ الطبری، عریب بن سعد، ص ۵۹ — ۷۷.

باز پس می‌گرفت.[۱]

در نتیجه کشاورزان و زمینداران تحت فشار و استثماری دو طرفه قرار می‌گرفتند. از طرفی فشار حاکمان منطقه‌ای، واز سویی دیگر مرکز حکومت آنها را استثمار می‌کرد.[۲] اگر دارایی دولت در زمان امویان متشکل از مالیات زمین، جزیه، زکات و غنائم جنگی " که منشاء قانونی و شرعی خزانه به حساب می‌آمدند" بود.[۳] در زمان عباسیان چندین نوع مالیات تحمیل شد که ناشرعی و غیرقانونی به کاسب و پیشه وران و زحمتکشان جامعه اسلامی تحمیل شد. برای مثال، مالیات دکان و بازار در زمان مهدی عباسی، مالیات میراث در زمان معتمد و خمس فلزات مختلف[۴]، عشر بازرگانی که برای بازرگانهای خارجی ۱۰٪، اهل ذمه ۵٪ و مسلمانان ۲/۵ ٪.[۵] مالیات آسیابهایی که روی زمینهایی دولتی بنا نهاده شده بودند.[۶]

نیز مالیاتهایی که از آرد و خوراکیهای گوناگون و خرید و فروش رمه و سبزی و میوه و صنایع گرفته می‌شدند.[۷] میزان مالیات در هر دوره‌ای متغییر بود. در زمان منصور نصف محصول گرفته می‌شد.[۸] که بعد به ۶۰٪ رسید[۹] وهارون الرشید دوباره آنرا به نصف تقلیل داد.[۱۰] طبری می‌گوید: پس از آنکه مامون هنگام بازگشت از سفر ری ازمنطقه قم گذشت، ساکنین منطقه از او می‌خواهند که مالیات آنها را کم کند. اما خلیفه خواهش آنها را نمی پذیرد و ساکنین تصمیم می گیرند که شورش کنند. خلیفه پس از سرکوب شدید شورش، هفت میلیون درهم مالیات بر آنها تعیین می‌کند و این در حالی است

۱- العصر العباسی الاول، ص ۲۶۶ – ۲۶۹.
۲-من تاریخ الحرکات، ص ۷۳ .
۳- مسامحة ، ص ۲۲۸ .
۴- همان.
۵- کتاب الاموال، ص ۶۸ .
۶- مسامحة ، ص ۲۲۹ـ ۲۳۰.
۷- همان.
۸- همان.
۹- البابکیة ، ص ۷۵ . مسامحة ص ۲۳۰ .
۱۰- فتوح البلدان، ص ۲۳۸.

که قبل از آن میزان مالیات آنها دو میلیون بوده.[۱]

تحت تأثیر سیاست مالی دولت خلافت، مردم روز بروز فقیرتر می‌شدند. مراجع تاریخی چیز چندانی درباره‌ای دستگاههای خدماتی دولتی که دولت موظف به تأسیس آنها بوده ننوشته‌اند، حال آنکه نظامی دقیق برای امور نظامی و دارایی تاسیس و پول زیادی برای آنها خرج می‌شد. به طور خلاصه، دولت خلافت فقط به نهادهای درآمدزا اهمیت می‌داد، کامندانی متخصص برای این کار معین می‌کرد.[۲]

طبق گفته‌ی یکی از مورخین عرب، در زمان هارون الرشید مالیاتی که خزانه دولت در یک سال می‌گرفت ۲۷۲۰۰۰/۰۰۰ و ۴/۵۰۰/۰۰۰ دینار طلا بود.[۳] بعضی از سالها درآمد دولت از مالیاتهایی که از زراعان و صاحبان زمین می‌گرفت به مرز ۴۲/۰۰۰/۰۰۰ دینار می‌رسید[۴] و اینها غیر از آن مالیاتهایی بوده که به صورت جنس و اجناس گرفته می‌شده‌اند. نظام تقسیم محصول میان صاحب زمین و دولت، علی‌الخصوص در جنوب عراق که السواد نامیده می‌شد، توسط منصور عباسی ایجاد شد. آمار ذیل بخش کوچکی از مالیاتهایی است که به خزانه دولت رسیده که «جهشیاری» آنها را تنظیم و به یحیی ابن خالد ارائه داده است.

جنوب عراق: برابر هشت میلیون و هفتصد و هشتاد هزار درهم جنس، چهارده میلیون و هشتصد هزار درهم پول نقد.

کسکر: یازده میلیون و ششصد هزار درهم پول نقد.

منطقه‌ی دجله: بیست میلیون و هشتصد هزار درهم.

حلوان: چهار میلیون و هشتصد هزار درهم.

اهواز: بیست و پنج میلیون درهم نقد، و هزار رطل شکر.

---

[۱]- تاریخ الرسل، ج ۶، ص ۴۴۶.

[۲]- جهشیاری، ابوالوزیرعمر، اهل مروه. وی در زمان هاورن الرشید محرم دیوان خلیفه بوده است. او کتابی به نام «الوزراء والکتاب» نوشته و در آن لیستی مخصوص برای درآمد دولت تهیه کرده و کتابش از مراجع قابل اعتماد تاریخ زمامداری اسلام است. نک: به تاریخ سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۲۴۲ ؛ البابکیة، ص۷۶

[۳]- تاریخ سیاسی اسلام، ج۲، ص ۲۴۱.

[۴]- همان.

فارس: بیست و هفت میلیون درهم نقد و بیست هزار رطل انگور آب، پنجاه هزار رطل آب گلابی و انار ، هزار شیشه گلاب، پانزده هزار رطل انبه، پنجاه هزار رطل سیرافی، سه بار مویز.
کرمان: چهار میلیون و دویست هزار درهم نقد ، پانصد توپ پارچه یمنی، بیست هزار رطل خرما و صد رطل طلا.
مکران: چهارصد هزار درهم نقد.
سند: یازده میلیون و پانصد هزار درهم نقد، یک میلیون پیمانه غلهّ، سه فیل، هزار توپ پارچه حبشی، چهار هزار لنگ، دویست و پنجاه من عطر، دو هزار جفت کفش
سیستان: چهار میلیون و ششصد هزار درهم نقد، ششصد توپ پارچه، بیست هزار رطل شکر.
خراسان: بیست و هشت میلیون درهم نقد، چهار هزار اسب، هزار برده، بیست و هفت هزار توپ پارچه، سیصد رطل هلیله
وسعت و درآمد دولت زمانی بخوبی مشخص می شود که مالیات گرگان، قم، طبرستان، ری، اصفهان، همدان، بصره، شهرزور، موصل، جزیره، آذربایجان، گیلان، کرج، ارمنستان، شام، مصر، شمال آفریقا و شبه جزیره عربستان هم به این آمار اضافه شود.[۱] پیداست که این لیست تمامی مناطق قلمرو اسلامی را فرا می‌گرفته که ما دوباره نویسی همه آنرا لازم ندانستیم. طبق لیست تنظیمی قدام ابن جعفر درآمد دولت عباسی در زمان مامون سیصد و نود و شش میلیون درهم و در زمان معتصم سیصد و هشتاد و دو میلیون درهم بوده است. در زمان عباسیان و به علت آن نظام مالیاتی، ستم اجتماعی به نهایت خود رسید. روش خلفای اسلام و درباریان، به بازی گرفتن خزانه دولت، حرص آنها برای خوشگذارانی و عدم توجهشان به زندگی مردم، فرمانرواییشان را دچار چندین بحران اقتصادی و اجتماعی کرد.

---

[۱]- تاریخ سیاسی اسلام، ج۲. ص ۲۴۲_ ۲۴۷.

لازم است که اشاره‌ای به دوره خلافت مقتدر بکنیم، چون در عصر زمامداری او بحران اقتصادی به حدی رسید که شیرازه دولت را از درون سست کرد. در زمان مقتدر مناطق دوردست قلمرو اسلام کاملا از مرکز حکومت جدا شدند، پایتخت نمی توانست کنترلشان کند و هر ولایتی شبهه استقلالی اعلام کرد. خلیفه عملا فقط عراق و خوزستان و فارس و جزیره و سوریه و مصر را در تصرف داشت. عمان و ارمنستان و آذربایجان را مرکز حکومت نمی توانست کنترل کند.[۱]

به گفته بروکلمان در زمان مقتدر مالیات آن مناطقی که زیر کنترل مستقیم دولت خلافت بودند، سالانه بدین شرح بود:

عراق: یک میلیون و پانصد و چهل و هفت هزار و هفتصد و سی و چهار دینار. ولایات شرق: شش میلیون و دویست و سیزده هزار و دویست و هشتاد و سه دینار. مصر و سوریه: چهار میلیون و هفتصد و چهل و شش هزار و چهار صد و نود و دو دینار.[۲]

پیداست که خزانه دولت مبلغ چندانی برای رفع مشکلات اجتماعی خرج نکرده و در زمینه آباد کردن، مرکز قدرت اگر قدمی برداشته تنها محدود به مکه و مدینه بوده. مقداری از بودجه نیز برای ترمیم مسیر حج، حقوق کارمندان، قضات ودستگاههای دولت خرج می‌شد. اما مقدار بیشتر درآمد دولت برای دربار خلیفه و دستگاه نظامی بود[۳] و خانواده زمامداران ثروتمندترین افراد کشور بودند. برای مثال در قبر مادر مقتدر ششصد هزار دینار یافتند، که خودش قبل از مرگ پنهان کرده بود.[۴]

ثروتمندان و صاحبان دارایی، علی الخصوص زمامداران دربار، زمینهای خود را رسما وقف مراکز مقدس می کردند.[۵] و با این ترفند از مالیات دولتی معاف و

۱- تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص ۲۳۳.
۲- بهای دینار آن زمان سیزده درهم نقره بوده.
۳- همان
۴- حلاج، ص ۱۲۳. نگ: به تاریخ تمدن اسلام، جرجی زیدان، ص ۳۳۵.
۵- تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص ۲۳۴.

از شر مصادره خلاص می‌شدند. از این کسان می‌توان به مادر خلیفه اشاره کرد که از این طریق می خواست از مالیات دولتی معاف شود و پس از کشته شدن مقتدر، القاهر عباسی برادر ناتنی مقتدر زن پدرش را مجبور کرد از زمینهایش که به شکل صوری وقف مراکز مقدس شده بود، دست بردارد.[۱]

به موازات مصادره ثروت و اموال مردم، دولت خلافت به نوع دیگری مالیات و سرانه ایجاد کرد، که کیفر مالی یکی از آنهاست. در زمان مقتدر تحمیل پنجاه تا صد هزار دینار کیفر دارایی بر مردم چیزی بسیار معمولی بوده[۲] و وقتی خزانه دولت رو به نابودی گذاشت، دربار به جای حقوق ، زمینهای زراعی را بین فرماندهان و سربازان تقسیم می کرد.[۳] به این ترتیب نظام مالیات که ستون فقرات درآمد دولت بود، شکست خورد و ارزش پول نقره نصف شد.[۴]

شکی نیست که در چنین موقعیتی، ایالات دولت دچار بحران شده و شیرازه‌ی دولت از هم می‌پاشد. در این زمان رشوه خواری، دزدی، غارت و فرار دسته جمعی، سراپای نظام دولتی را فرا گرفت تا حدی که "هند وشاه" می‌گوید وزیر دربار خلیفه در یک روز نوزده نفر را به فرماندهی کوفه منصوب کرد و هر کدام هم که به کوفه می رسیدند خود را فرمانده میدانستند.[۵]

از طرفی دیگر تحمیل مالیات و سرانه زیاد و گوناگون بر مردم کاسب و پیشه ورهای شهرها و مصادره مجاری و منابع آبیاری چشمه ها روز به روز گسترش می یافتند.

ابن بلخی شیوه‌ی زندگی پیشه وران آن زمان را تعریف می‌کند ومی گوید در کازرون فقط یک چشمه برای سفید کردن کتان وجود داشت و آنهم ملک خلیفه بود. اگر جولاها از آب آن چشمه استفاده می کردند، می‌بایست محصول

۱- همان.
۲- همان.
۳- همان.
۴- همان.
۵- تجارب السلف، هندوشاه نخجوانی، ص ۲۰۵.

بافته خود را به همان نرخی که نماینده‌ی خلیفه معین می‌کرد به او بفروشند. سپس خود نماینده آنها را می فروخت و سود آنرا به خلیفه می‌داد.[۱]

کارمندان دولت تا جایی که می توانستند زمینها و منابع اقتصادی را تصاحب و برای سود خودشان مهیا می‌کردند. طبری می‌گوید: علی ابن احمد راسبی، فرمانروای شوش و مسئول لشکر، زمینهای آن منطقه را تصاحب کردو هشتاد کارگاه دستی برای بافتن ابریشم ایجاد نمود.[۲] بدین شکل نظام دارایی دولت خلافت به باری گران بر دوش مردم زحمتکش تبدیل شد و درآمد دولت را که از عرق جبین و رنج سالانه مردم تأمین می‌شد، شخص خلیفه و دارودسته اش برای منافع خصوصی و هوی و هوس خودشان به کار می بردند. سیاست ستم اجتماعی در طول چندین قرن پدیده‌ای انکارناپذیر در نظام اقتصادی اجتماعی دولت خلافت بود، پدیده‌ای که بیانی از جوهره‌ی نظام سیاسی و عامل چندین انقلاب و قیام اجتماعی بود.قیامهایی که پایه‌های نظام را متزلزل کردند وتأثیر و نشانی شگرف در تاریخ جهان بطور کل و تاریخ عرب به‌ویژه بر جایی گذاشتندو در نتیجه پایه های نظامی را از جای کند ند که جایگاهی خاص در تاریخ جهان به طور کل ودر تاریخ غرب علی الخصوص به خود اختصاص داده است.

---

[۱]- حلاج، ص ۵۲.
[۲]- تاریخ طبری، ج۱۶، ص ۶۸۲۱

فصل دوم:
زیر بنای اقتصادی جامعه اسلام

۱- تجارت

با ترویج دین تازه، قلمرو اسلام مرز شبه جزیره عربستان را شکست و از چندین جهت گسترش یافت، از شرق تا هندوستان، از شمال و غرب به آسیای صغیر و ارمنستان و آذربایجان و دریای مازندران و از دیگرسو مصر و کشورهای شمال آفریقا تحت تسلط و کنترل دولت خلافت قرار گرفتند. این مناطق به علت برخورداری تمدن پیشرفته تر دارای تجارت و موقعیت اقتصادی توسعه یافته تری بودند. عربها خود نیز پیشینه خوبی از نظر بازرگانی داشتند وقبل از ظهور اسلام هم در شبه جزیره عربستان بازرگانی و تجارت، نقش را اصلی دراقتصاد آن جامعه ایفا می کرد، که با ظهور دین تازه ادامه یافت و لشکر اسلام به هنگام حمله به همسایگان همیشه گروهی بازرگان به همراه داشت. اینها نیازهای سربازان را در جنگ تامین نموده، وسایل لازم را به آنها می‌فروختند و در ضمن غنائم جنگی را نیز از سپاه می‌خریدند.[۱] شکی نیست که این بازرگانان ثروت زیادی اندوخته و سود خوبی بدست می‌آورده‌اند. در جنگ جلولا عبدالله ابن عمر چهل هزار دینار سود کرد.[۲] عمر ابن حریب هم در جنگ نهاوند غنایم را به دو میلیون درهم خرید و در کوفه آنها را به

---

[۱]- کتاب الاموال، ص ۲۵۹ـ۲۶۰.
[۲]- همان.

چهار میلیون درهم فروخت.[1]

زمامداران اسلام همزمان با تاسیس دولتشان بازرگانی را ادامه دادند و اقصاد جامعه ی اسلام بهره زیادی از تمدن همه جانبه مردم اطراف برد و صاحب ثروت و اموال زیادی شد. این موقعیت زمینه را برای توسعه ی بازرگانی مهیا کرد. بازرگانی که در وهله ی اول به مبادله کالا و اشیاء و اجناس تکیه می کند، جهش بزرگی در کار پیشه وران ایجاد، و عاملی برای پیشرفت و رشد حرفه های گوناگون، استخراج فلزات و بهره‌مندی از منابع زیرزمینی ایران شد. که بعدها قسمت بزرگی از قلمرو دولت اسلام شد و از قبل هم در زمینه بازرگانی قدمهای وسیعی برداشته بود. ایران به دلیل فراوانی معادن و قرار گرفتن بین آسیا واروپا که زودتر از جاهای دیگر رشد کرده بود. موقعیت جغرافیایی، زمینهای کشاورزی حاصلخیز، نیروی تولید فراوان و آب و هوای مناسب از علل مهم این پیشرفت بودند و پیداست که همین دلایل هم محرک عربها برای حمله به ایران بود و نیز باعث شد به ایران اکتفا نکرده و آذربایجان و ارمنستان را هم تسخیر و به اواسط آسیای میانه نیز حمله کنند. گستردگی قلمرو اسلام در زمان امویان و سپس عباسیان، دولت را ناچار کرد اهمیتی بسیار به جاده های بازرگانی بدهند. یعنی آنها را تعمیر و حفظ کنند. با تاسیس دولت اموی شام تبدیل به مرکز بازرگانی و حلقه ی پیوند آسیای صغیر، شبه جزیره عربستان و عراق شد. بصره دروازه‌ای بر تجارت آفریقایی و هندی و چینی گشود. کشتیهای بازرگانی قلمرو اسلامی از خلیج فارس دریا را طی می کرد و به جنوب شرقی آسیا می‌رسید. راه زمینی بین بغداد و خراسان و بخارا مسیر دیگری برای حمل ونقل همه نوع کالای ایرانی و هندی بود.

امویان در امر بازرگانی سیاستی باز را در پیش گرفتند، دولت نمی‌خواست به بازرگانی بپردازد. خریدوفروش کالاهای مختلف و معامله امری تجاری بود و ویژه‌ی بازرگانان.این هم محرکی برای بعضی از بازرگانان بود تا عرصه

---

[1]- کتاب الاموال، ص ۲۵۳. تاریخ الرسل، ج۲،ص ۲۲۰. الکامل، ج ۳، ص ۱۶.

بازرگانی را کنترل کنند و از این راه ثروت بسیاری بیاندوزند. حتی خلیفه ای مثل عمرابن عبدالعزیز، که در دوره خود چندین تلاش صوری برای بهتر کردن زندگی مردم انجام داد، حاضر نبوده در امور تجاری و بازرگانی دخالت کند و نرخ کالا را پایین بیاورد. یکی از مورخان اسلام می گوید: وقتی که از خلیفه خواستند قیمت اجناس را تعیین کند، گفت:این کار ما نیست نرخ کالا نزد خداست.[۱] و پیداست که این موضع هم بی‌دلیل نبوده، چون زمامداران دربار و فرماندهان نظامی ارتباطی عمیق با بازرگانی داشته‌اند. آن گروهی که در درجه اول از فعالیتهای بازرگانی منتفع می‌شد طبقه حاکم بود و بازرگانان هم کالاهایی را معامله می کردند که برای قدرتمندان ارزش داشته باشد. و هیچ کالایی نیز به اندازه برده در نزد فرمانروایان اهمیت نداشته، تا حدی که می‌بایست طبق اطلاع نماینده ی دولت فروخته می شد، چون تا زمانی که دولت و شخص خلیفه به برده نیاز داشتند هیچ کسی حق خرید برده را نداشت.[۲] و چون بازرگانان بیشترین اهمیت را به کالاهایی می دادند که طبقه بالای اجتماع برای خوشگذرانی و عیش و نوش خود به آن احتیاج داشتند، دولت مالیات قابل توجهی بر کالاهای بازرگانی قرار نداد. نویسنده ی «کتاب الخراج» می گوید: دولت اموی مقدار ۱۰٪ از قیمت اجناس راز بازرگانان خارجی می گرفت؛ ۵٪ از اهل ذمه و ۲/۵٪ از بازرگانان مسلمان.[۳]

ابن السلام هم می‌گوید: هر معامله‌ی بازرگانی که ارزش آن از دویست درهم کمتر بود، شامل مالیات نمی‌شد.[۴] به این ترتیب می بینیم که در اوایل حکومت امویان بازرگانی رو به رونق گذاشت. فعالیت بازرگانی در قلمرو پهناوری که قبلا متعلق به دو امپراتوری بزرگ ساسانی و بیزانس بود، الزاماً نیاز به نظام اداری و مالی داشت.نظامی که هم زمان بازرگانی را تقویت و کنترل کند. اما تأسیس چنین نظامی و ترجمه‌ی نوشته‌ها و آمارها به زبان

۱- کتاب الخراج ص ۷۶.
۲- تاریخ ایران ص؟
۳- کتاب الخراج ص ۷۶.
۴- کتاب الاموال، ص ۶۸. تاریخ سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۴۶۹.

عربی نه خواست اشراف عربی بلکه تحمیل موقعیت اقتصادی و سیاسی جدید و لازمه تمدن بود. تمامی آن اصلاحاتی که خلیفه عبدالملک در زمینه پیشبرد دم و دستگاهای دولت خلافت به انجام رساند، رویایی نبودند که خلیفه آنها را حقیقت بخشیده باشد. بلکه پاسخی به ضرورتی تاریخی بوده‌اند. دروضعیت اقتصادی و سیاسی جدید، ایجاد دولتی مرکزی، و کنترل چند ولایت جداگانه و پیدایش بازاری گسترده، نیاز به پولی مستقل داشت. استفاده از پول بیزانسی در بازارهای قلمرو اسلامی وضعیت سیاسی دولت اسلامی را معلق نگاه داشته بود. نبودن پول مستقل یعنی نبودن استقلال سیاسی،که با وضعیت اقتصادی و سیاسی دولت خلافت متباین بود. به همین دلیل دولت ناچار شد به پول مستقل اسلامی بیاندیشد. علیرغم این اقدام، مؤسسات دیگری هم که باید حامی بازرگانی باشند، چنان که لازم بود ایجاد نشدند.

بانک که می‌توانست از راه دادن وام به بازرگانان از آنها حمایت کند. به صورتی ابتدایی، تاسیس شد.[۱] اما چون در شرع اسلام بهره حرام بود فرصت رشد برای بانک داری محدود بود.[۲]

اما با وجود این راههای میان‌بر وجود داشت.تجار مسلمان اجناسشان را به صورت بدهی وبه نرخی بشتر از نرخ بازار می‌فروختند. مابه‌التفاوت نرخ بازار و نرخ فروش، سودی بود که به عوض مدت زمان بدهی از خریدار گرفته می‌شد.[۳]

سیاست تجاری عباسیان هم همان سیاست امویان بود. دولت مستقیما در کارهای تجاری دخالتی نمی‌کرد. اما همزمان با تشویق تجارت، گاهی اوقات به آنها پول و سکه هم قرض می‌داد.[۴]

عیاشیهای خلیفه و زمامدارانش به اجناس گرانبها و گوناگون و نادر نیاز

۱- مسامعة ، ص ۱۱۵.

۲- مذهب کاتولیک نیز همان دیدگاه را دارد و سود را حرام می‌داند هر چند دین یهودی آنرا حلال کرده. یکی از کارهای رفرمی مذهب پرتستان که مارتین لوتر آنرا رهبری کرد، آزادکردن سود بود. پیداست این نظر لوتر متاثر از موقع پروسه‌ی ابتدایی انباشت سرمایه در درون جامعه اروپایی رو به رشد بود.

۳- مسامعة ، ص ۱۱۵. بنگرید به التنظیمات الاجتماعة فی البصرة فی القرن الاول صالح احمد العلی، ص ۲۳۵.

۴- تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۴۸۳.

داشت. برای همین بود که دولت می‌بایست به تجارت، بازرگانی و تامین راهها و اماکن و دم ودستگاه اداری و مالی اهمیت بدهد. گسترش صنعت به دلیل استخراج فلزات عامل دیگری بر رشد تجارت بود. هر چند استخراج فلزات مستقیما به دولت مرتبط و در انحصار چند شخص خاص بود.[۱]

در این مرحله پول ارزش واقعی خود را بدست آورد و دیگر تنها وسیله ای برای تبادل کالا نبود. پول تحت تأثیر رشد تجارت تبدیل به سرمایه‌ای بازرگانی شد و پیدایش سرمایه بازرگانی هم روز به روز زمینه را برای گسترش صنعت و شکوفایی نیروی تولیدی مساعد می کرد و بالاخره در درون جامعه اسلامی طبقه و گروهی تازه اجتماعی تازه را بوجود آوردند. می‌توانیم بگوییم که رشد بازرگانی بر تمامی جوانب اجتماعی تاثیر گذاشته بود، حتی درتأسیس شهرهای تازه هم نمی شد پدیده بازرگانی واهدافش فراموش شود. چون فعالیت تجاری بازرگانی را عامل تبدیل بازار به مرکزی مستقل و قسمتی مهم و برجسته از ساختار شهرها تبدیل کرد. هنگام طراحی نقشه بغداد و سامره، اهمیت زیادی به مکان بازار داده شد.[۲]

چون تجارت برده رواج بسیاری یافته بود. دولت مستقیما بر خرید و فروش آنها نظارت و ماموری مخصوص به نام قیم الرقیق در بازار داشت.[۳] و در بسیاری جاها نیز روز خاصی از هفته به خرید و فروش بعضی از کالاها اختصاص داشت. در موصل هر یکشنبه بازاری برپا می شد که همه نوع کالا در آن فروخته می شد و بازرگانان، کشاورزان و کردهای آن منطقه به منظور خرید و فروش به آن روی می‌آوردند.[۴]

رشد ارزش پول، نرخ فلزات گرانبها (طلا و نقره) را بالا برده بود و بیشتراز قبل به آنها اهمیت داده می شد.محاسبه‌ی مالیات با پول طلا ونقره، طبق گفته ی مراجع تاریخی، سندی بر این قضیه است که فعالیت تجاری در

---

[۱]- تاریخ ایران، ص ۲۴۱.
[۲]- مسامعة ، ص ۲۶۳. نک: کتاب البلدان الیعقوبی، ص ۲۴۱، ۲۵۷.
[۳]- تاریخ ایران، ۲۳۴. حلاج، ص ۴۴ .
[۴]- صورة الارض. ابن حوقل، ج ۱، ص ۲۱۷.

شهرهای قلمرو اسلامی گسترشی قابل توجه پیدا کرده بود. شخص خلیفه و زمامداران که خواهان تعداد برده بیشتری بودند، تا به صورت نیروی تولیدی بدون مزد آنها را بکار بگیرند و در مزروعی کردن شوره زارها و سایر امور کشت و زرع خود از آنها استفاده کنند، فقط از راه تجارت برده می‌توانستند این نیروی بیمزد را تأمین کنند.این غیر از برده های زنی بودند که در بازارها بفروش می رسیدند و سپس به صورت کنیزک و کارگر به دربار و حرمسرای زمامداران برده می‌شدند. سنگهای گرانبهایی مثل در و گوهر، فلزات گرانبهایی مثل طلا و نقره، اجناس نفیسی مثل قالی و لباس نایاب جزوی از کالاهای بازرگانی بودند، و شخص خلیفه و مردان دربار اهمیت بیش از حدی به آنها می‌دادند. پس اگر در دوره عباسیان زرگر و صراف بزرگی مثل ابن الجصاص بوده باشد و خلیفه میلیونها دینار او را مصادره کرده باشد،[۱] نه عجیب، بلکه سندی زنده بر گسترش بازرگانی در آن مرحله است. قبلا گفتیم که بدلیل دینی، بانک نتوانست رشدی قابل توجه داشته باشد، اما استفاده از چک به عنوان راهی برای انجام التزام مالی جای خود را باز کرد. دراین مورد ابن مسکویه می گوید که تجار برای انجام التزامشان در مناطق مختلف به جای پول و سکه، از چک استفاده می‌کردند.[۲]

حتی والی‌ها هم مازاد مخارج ولایتی را توسط چک روانه بغداد می‌کردند.[۳] حقوق کارمندان و سپاهیان دولتی نیز از طریق چک پرداخت می‌شد. استفاده از چک در تجارت جای قباله و سند را گرفت، مورخی می‌گوید: دیدم به عنوان قرض به نام محمد ابن سعدون باودغشت، که تاجری مراکشی بوده، چکی چهل و دوهزار دیناریی نوشته شده بود و برای اطمینان هم چند شاهد آنرا مهر کردند.[۴] البته منع سود که اوایل دین اسلام حرام اعلام شده بود، تحت تأثیر رشد اقتصادی چندان دوام نیاورد. البته از طرفی بازرگانان به فکر

۱- تجارب الامم، ج ۱، ص ۲۴۰؛ تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص ۲۳۲.
۲- تجارب الامم، ج ۱. ص ۱۳۸ـ۱۳۹.
۳- همان ص۱۴۳.
۴- صوره الارض، ج۱. ص ۶۱

افزایش سرمایه‌ی خود بودند و از طرفی دیگر خزانه‌ی دولت همیشه دچار کسری بود و به دلیل افراط خلیفه رو به نابودی می‌گذاشت. در این موارد دولت ناچار بود به بازرگانان پناه ببرد و از ثروت و مال آنها استفاده کند. فرایند قرض دادن به دولت، هم بحران مالی دولت را رفع می‌کرد، و هم بازرگان صاحب پول را منتفع. آنها یی که پول و سکه را به دولت قرض می‌دادند، همانجا روی چک پول سود را نیز مشخص می‌کردند.[۱]

این ارتباط مالی با مرکز قدرت، روزبروز موقعیت اجتماعی بازرگانی را محکمتر کرد و در دربار چنان قدرتی پیدا کردند که تبدیل به مرکز مالی شدند و بعدها در تمامی کارهای اقتصادی و سیاسی دخالت کردند. پول و سکه این مراکز هم متشکل بود از سود عظیمی که بازرگانان بطور مدام کسب می‌کردند و همین‌طور از ثروت و مال وزرا و کاربدستان بزرگ دولت و مالیاتهایی که عده‌ای از زمامداران جمع می‌کردند و می‌توانستند بکار اندازند و در فرایند بازرگانی از آن استفاده کنند.[۲]

به این ترتیب عده‌ای سورچران قدرتمند مستقیما در مسائل مالی دخالت کردند و غیر مستقیم هم در تمامی فرایندهای بازرگانی دخیل بودند و چون عربها در زمینه بازرگانی دارای پیشینه‌ای بودند، در زمان عباسیان سعی کردند گسترش بیشتری به آن بدهند. پیداست که دلایل دیگری هم موقعیت چنین رشدی را برای تجارت این گروه فراهم کرد. مسلمان شدن مردم جنوب و جنوب شرقی آسیا، تجارت اسلامی را رونق داد. موقعیت جغرافیایی خلیج فارس و اقیانوس هند و هر دو رودخانه دجله و فرات از طرفی، و راه زمینی بین عراق و ایران، پایتخت خلافت را به آسیای مرکزی وصل کرد. میزان سود در تجارت دریایی چندان بود که مسافرت دریایی درازمدت در مقابل آن زحمت چندانی نبود. خلق قهرمانی افسانه‌ای مثل سندباد در ادبیات زمان عباسیان، آن‌گونه که در داستانهای هزار و یک شب آمده، انعکاسی از وضعیت

---

[۱]– تحفة الامراء، ص ۱۸۸.
[۲]– تجارب الامم، ج۱، ص ۶۶-۶۷.

روبه رشد بازرگانی در آن دوره می‌باشد.این داستان همزمـان دارای محتـوایی واقع گرایانه است و نشانی است از در همتنیدگی ادبیات و واقعیـت اجتمـاعی. طبق گفته مسعودی، سفر به چین یک سال و نیم طول میکـشید.[۱] کـشتیهایی که برای امور بازرگانی استفاده می شد، کشتیهای بزرگ و ناخداهایشان بیـشتر از اهالی سیراف و عمان بودند.[۲] از سوی دیگـر بازرگانـان چـین بـا کـشتیهای خودشان به بندرهای خلیج فارس می‌آمدند.[۳]

ارتباطات بازرگانی و گسترش فرایند مبادله انواع کالاها با دولت بزرگی مثـل چین، بازرگانان مسلمان را وادار کرد سـعی کننـد مکـان و مـسیر مخـصوصی برای خود درنظر بگیرند و در بندر خانفوی چـین، یـک مرکـز بازرگـانی ویـژه تاسیس کردند.[۴] روابط تجاری بـا هندوسـتان هـم پـر رونـق بـود، در دبـل و منصوره و ملتان بازرگانان عرب و مسلمان مراکزی مخصوص به خود داشتند.[۵]

تاجرها بیشتر راه دریایی را ترجیح داده اند. راه زمینی کاروانهـا از خراسـان و سند به هندوستان می‌رسید،[۶] مسیر دیگری نیز از خراسان و منطقه ماوراءالنهر و خوارزم گذشته وبه آسیای میانه می‌رسید.[۷] در همان زمان بازرگانی با روسیه رونق گرفت و طبق گفته ابن حوقل بازرگانان مسلمان با شهر کیف داد وسـتد مستقیم داشتند.[۸]

اهمیت راه زمینی و توجه دولت به حفظ و مرمت آنها از مشوقهای بازرگانـان بود. در این راهها مراکزی برای استراحت ومبادله تاسیس شـد، کـه سـمرقند یکی از این مراکز بود.[۹] در خـزر نیـز بـه جـز مـسلمانان منطقـه، بازرگانـان و پیشه‌وران مسلمان دیگر مناطق سرزمین اسلامی حضور داشتند.[۱۰] مسیر خلـیج

---

۱ – مروج الذهب ج۱ ص ۱۴۷.
۲ – احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ص ۱۸. تاریخ ایران، ص ۲۴۱.
۳ – مروج الذهب، ج۱. ص ۱۴۰.
۴ – همان.
۵ – همان، ص ۱۶۷.
۶ – همان.
۷ – صورة الارض، ج۲. ص ۴۸۷.
۸ – صورة الارض، ج۲. ص ۳۹۲ .
۹ – همان ص ۴۹۸.
۱۰ – همان ص ۳۸۸ـ۳۹۰

فارس ـ دریای سرخ دیگر حلقه‌ی ارتباط تجاری دولت عباسی و آفریقا بود. بازرگانان عرب از خلیج عمان رد می‌شدند، دریای عرب را پشت سر می‌گذاشتند و به تنگه چین (بند عدن) می‌رسیدند،[۱] و از آنجا هم به قصد پیدا کردن برده به زنگبار و سفاله (موزامبیک فعلی) رفتند.

منبع طلا، منطقه واق واق در فراسوی منطقه زنگبار بود.[۲] اما چون معامله‌ی برده سود بسیاری داشت، بازرگانان مسیر آفریقا از هر جنس دیگری بیشتر به برده اهمیت داده‌اند. تجارت انسان از منابع اصلی ثروت بازرگانان عرب و مسلمان بود. این برده ها نیروی تولید کشاورزی و احیای زمین را تشکیل می‌دادند.

در اواسط قرن دوم هجری قیمت برده در بازار برده فروشان نیم درهم بود.[۳] معاملات تجاری در این زمان به دو صورت انجام می‌شد:

۱- مبادله ی پولی. سکه ی اسلام که بعد از استقرار دولت اموی و گسترش قلمرو اسلامی ضرب شد، در بازار داخلی و خارجی اعتبار آنچنانی پیدا کرد که دراواسط قرن دهم میلادی هیچ پول دیگری یارای مقابله با آن را نداشت.[۴]

۲- معامله کالا به کالا. این طریق متعلق به عصر قبل از کشف فلزات گرانبها است. به گفته مسعودی، این نوع معامله بیشتر با ساکنین آفریقا انجام می‌شد که درهم و نه دینار از بازرگانان قبول نمی‌کردند.[۵]

دوم: کار صنعتی

گسترش بازرگانی و رشد فرایند تبادل کالاهای مختلف برای رفع نیازهای طبقه اشرافی اجتماع و همزمان کشف فلزات گوناگون و استفاده از آنها به صورت محصولات خام، زمینه را برای رشد روز افزون صنایع مهیا ساخت. دولت اموی از همان بدو تاسیس اهمیت بسیاری به کار صنعتی داد. هنوز

۱- احسن التقاسیم، ص ۳۴.
۲- مروج الذهب، ج۲، ص ۶
۳- مسامعة ، ص ۲۷۱. نک: الاغانی ابوفرج، الاصفهانی، ج۳، ص ۲۰۷.
۴- همان، ص ۲۶۴.
۵- مروج الذهب، ج۱. ص ۱۵۲ـ ۱۵۳.

معاویه امیر شام بود و خلیفه مسلمین نشده بود که تلاش کرد اولین کشتیهای اسلامی را بسازد و برای این منظور به صنعتگران داخلی تکیه کرد و با تقلید از فینیقیها از چوب درخت «ارز» لبنانی استفاده کرد.[۱]

موقعیت اجتماعی جامعه اسلام به گونه ای بود که می‌بایست صنعت به موازات سایر نیروهای جدید تولیدی رشد کند. استقرار دولت اسلام و نیاز به سپاهی نیرومند و مسلح سبب رشد اسلحه سازی شد.[۲]

سرزمین شام پابه‌پای مرکزیت سیاسی، تبدیل به مرکز اقتصادی عمده‌ای شد. آن مرزهایی که از قبل دولت ساسانی و بیزانسی بین خودشان ساخته بودند پس از استقرار دولت خلافت و شکست آن دو نیرو از بین رفت. شام تبدیل به بزرگترین مرکز اقتصادی منطقه شد و فرایند بازرگانی و گسترش کشاورزی صنعتی را بیشتر توسعه داد، تا حدی که تبدیل به یکی از پایه های مهم نظام اقتصادی دولت خلافت شد.ایران و ارمنستان و آذربایجان که تازه به قلمرو اسلام ضمیمه شده به علت دارا بودن منابع مختلف فلزات وسیستم آبیاری پیشرفته‌تر، در زمینه‌ی صنعتی نیز مراحل خوبی را پشت سر نهاده بودند. مدتها پیش از حمله اعراب، ایرانیان در زمینه‌ی کشت پنبه و کتان، دامداری، نساجی، قالی‌بافی، برج سازی، قلعه‌سازی، خشت سازی و استفاده از آهن و مس و سرب در زمینه اسلحه‌سازی، گامهای اساسی برداشته بودند، که هرکدام نظام و افراد متخصص خود را داشت.[۳]

حتی بعضی شهر یا روستاها به صنعتی شهره بودند. برای مثال در روستایی مثل پالوگتا که آب فراوان و سیستم آبیاری مناسبی داشت قالیبافی و نخ‌ریسی متمرکز شده بود.[۴]

بدیهی است که پیدایش مراکز صنعتی، عاملی مهم در گسترش صنایع دستی است، چون بیشتر منابع آبی مناسب آبیاری از املاک دولت بودند و خرده

۱- النزعات المادیة ج۱، ص ۴۷۶.
۲- همان.
۳- تاریخ ایران، ص ۱۲۵.
۴- همان.

مالکان روستا برای رهایی از ظلم و ستم کارمندان دولت، از زمینهای خود دست بر داشته و رو به شهر و مراکز صنعتی می‌آوردند و از این طریق نیروی کار تامین می شد، طبقه صنعتگران و پیشه وران از نظر کمی و کیفی پیشرفت کرد. در اینجا لازم است این واقعیت را فراموش نکنیم صنعتگری اگرچه پایه های نظام اقتصادی دولت اسلام بود، اما منافع نظام فئودالی دولت با منافع این طبقه اجتماعی همخوانی نداشت و حتی شاید علیه آن هم بود.

تحمیل مالیات بسیار و طاقت فرسا بر صنایع دستی و استثمار همه جانبه ی پیشه وران، موانع بزرگی بر سر راه رشد صنایع دستی و پرورش این گروه اجتماعی جدید بود. آنها که نیروی کار خود را در مناطق دولتی به نرخی ارزان می فروختند بسیاری مواقع از حق قانونی خودشان که اجرت کار است، محروم می‌شدند. شاید آنچه زمامداران دولت عباسی در زمان بنیاد نهادن شهر بغداد با پیشه وران انجام دادند، نمونه‌ی زنده رفتار غیرانسانی آنها با قشر تولید کننده باشد.[1]

منافع پیشه وران با رشد علوم طبیعی هم‌سو بود. فیزیک، شیمی، ریاضی، ستاره شناسی، پزشکی و جغرافیا، عاملی مهم در گسترش کار صنعتی و پیشرفت بازرگانی بودند و زمینه را برای تفکر آزاد و عقلانی مساعد و مردم را تحریک می کردند که به مسائل دنیوی مشغول شوند و از رویا و خیال دوری گزینند.

پیدایش شهرهای بزرگ و اهمیت پول و سکه در معاملات، و تمرکز سرمایه بازرگانی در آن مراکز، عاملی در پیشرفت صنعتگری بود. در زمان عباسیان بازار شهری مثل بغداد به حدی پیشرفت کرد که هر گذری در شهر به یکی از صنعتها اختصاص یافت.[2]

ابن اثیر می گوید: در موصل کفاشها بازار خاص خود را داشته اند.[3] استفاده از

---

[1]- تاریخ الرسل، ج۶، ص ۲۳۷. الکامل، ج۵، ص ۱۵. تاریخ بغداد، الخطیب، ج۱، س ۶۷
[2]- تاریخ سیاسی اسلام، ج۲، ص ۲۶۴.
[3]- الکامل، ج۸، ص ۸۹.

فلزات مختلفی مثل آهن، مس، نقره و سرب تاثیر زیادی در پیشرفت صنایع دستی داشت. سهم زیادی از این فلزات در خراسان استخراج می شدند. در تبریز مرمر، در شمال ایران نمک و گوگرد و در کرج نفت و قیر استخراج می‌شد.[۱] شهر بصره هم علاوه بر بندری بودن و تبدیلش به یک مرکز مهم بازرگانی، در سرتاسر قلمرو اسلام به تولید صابون نیز شهره بود. در زمان معتصم در بغداد و سامره و چند شهر دیگر کارگاه صابون سازی و شیشه سازی تاسیس شدند.[۲]صنعت ریسندگی و بافندگی که در ایران قدمتی تاریخی دارند، به دلیل رونق بازار، گسترش یافتند و رواج بیشتری پیدا کردند. پارچه های گرانبها و ارزان گوناگونی در اصفهان و شیراز و نیشابور تولید می شدند.[۳]این صنعت که به چند کار مختلف و وابسته مانند ریسیدن، رنگ کردن، بافتن و دوختن نیاز دارد، آنچنان پیشرفت کرد که چند صنعتگر که هر کدام در یکی از مراحل استاد بودند، یکی پس از دیگری کار خود را انجام می دادند.[۴]

بدون شک این پدیده از جهت تاریخی ارزش خاص خود را دارد و می‌توان آنرا در تاریخ جامعه اسلام آغاز پیدایش مانیوفاکتور قرار داد. بازار ابریشم و قالیهای گوناگون در بغداد و موصل و کوفه و فارس و بخارا،بیشتر رونق گرفت.[5] استفاده از مبادی علم فیزیک و شیمی زمینه‌ی استفاده از آنها را برای پیشه‌وران مهیا کرد. مورخان به آسیابهایی اشاره می‌کنند که به چند طریقه آبی یا بادی کار می‌کرده‌اند.[۶] تاحدی که در اوایل قرن چهارم هجری، آسیاب دستی باقی نماند. صنعت گلاب گیری و تولید عطر[7] چنان پیشرفت کرد که تولیداتشان روانه ی مراکش، اندلس، یمن، مصر، چین، هندوستان، قسطنطنیه

---

[۱]- تاریخ ایران، ص ۲۴۱. تاریخ سیاسی اسلام، ج۲، ص ۲۶۵.
[۲]- تاریخ سیاسی اسلام، ج۲، ص ۲۶۵.
[۳]- تاریخ ایران، ص۲۴۰.
[۴]- مسامعة ص ۱۴۹.
[۵]- همان، ص ۲۵۲ـ ۲۵۳.
[۶]- احسن التقاسیم، ص ۴۴۴.
[۷]- همان.

و ممالک دیگر می‌شد. در شیراز و شاپور و مناطق دیگر فارس، گلاب، و در خوزستان و کرمان مقدار زیادی شکر از نیشکر تولید می‌شد.[۱]

در شام غیر از صنعت ریسندگی وبافندگی صنعت کاغذ سازی هم گسترش یافت. جهانگردی ایرانی می‌گوید: کاغذ محصول شام همتای کاغذ سمرقندی و حتی بهتر از آن بود.[۲]

توجه مصریها به کاشت کتان نقش مهمی در پیشبرد بافندگی داشت، تا حدی که مصریان با هنرمندی رشته هایی از طلا را در کتان به کار برده‌اند.[۳] پیشرفت نیروی مولد در کار صنعتی تحولی کیفی در این قشر بوجود آورد و وضع اقتصادی در کشمکش های اجتماعی نقش بسزایی ایفا کرد. اینها طبیعت را معدن ثروت و سرچشمه فرآورده های مادی میدانستند و می خواستند در پناه علوم طبیعی بهره‌مندتر شوند. به این دلیل، در مناطقی که کار صنعتی پیشرفت داشت جنبش روشنفکری هم قدم پیش می گذاشت و راهکار فکری و افکار جدید به میدان می آمد. ظهور مکاتب جبری، معتزله، اسماعیلیه، قرمطی و سپس اجتماع اخوان الصفا از آن پدیده های روشنفکرانه هستند. اخوان الصفاء[۴] درنامه ی هشتم نظرات خود را درباره کار صنعتی و شرایط رشد و پیشرفت آن اعلام می کنند و هر صنعتی را در جایگاه خاص خود قرار داده، و بر طبق نیاز زندگی مردم طبقه بندی کرده‌اند. صنعتگران تلاش می کردند که از منابع سطحی ومنابع معدنی استفاده کنند و به این دلیل به علوم طبیعی متکی و منافعشان را در پیشرفت این علوم میدانستند. عقل را محک سنجش قرار داده و برای بررسی اعتبار امور از عقل استفاده می کردند. البته چنین طرز

۱- همان.

۲- سفرنامه ناصر خسرو ترجمه یحیی الخشاب، ص ۱۳.

۳- صورة الارض، ج۲، ص؟

۴- اخوان الصفا، گروهی زیرزمینی که در سال‌های آخر قرن چهارم هجری در بصره بوجود آمده و سپس افکارشان در قلمرو اسلامی شایع شده. این جمع از جهت سیاسی دشمن سرسخت قدرت بی حد خلیفه عباسی و ایدئولوژی دولت خلافت بودند. از نظر دینی هم اگرچه منکر دین اسلام نبوده‌اند، اما طرز فکرشان در جهت اصلاح دنیا، از فلسفه افلاطونیزم جدید نشات می گرفت و به تئوری (فیض) اعتقاد داشته اند. تمامی برنامه های سیاسی واجتماعیشان را در پنجاه و دونامه که در تاریخ به «رسائل اخوان الصفا» مشهور است.نگه داشته‌اند که تا اکنون مؤلف آن معلوم نیست. نک به: اخوان الصفا الدکتور مصطفی غالب، دارمکتبه الهلال، ۱۹۷۹؛ نیز اخوان الصفا، الدکتور جبور عبدالغفور، دار المعارف، ۱۹۶۱.

فکری با ایدئولوژی دولت خلافت همخوان نبود و خواست پیشه‌وران از نظر سیاسی فروپاشی دولت خلافت بود که از جهت اقتصادی هم تلاش می‌کردند که پایه های تولیدات صنعتی را از چنگ نظام قدرت حکومتی در آورده و مستقل کنند. این خواستها هم خود آغاز اتحاد گروههای آشکارا یا نهانی پیشه‌وران بود. البته باید یادآور شویم جنبشهای فکری آن دوره بازگو کننده افکار صنعتگران بودند و آرزوهای آن قشر را انعکاس دادند. خود پیشه وران هم از راه نماینده هایشان با کارمندان دولت روبرو می‌شدند.[۱] و در نتیجه‌ی گسترش کار صنعتی، نوعی توافق کاری بین پیشه وران بوجود آمد که مولد رشد نیروی مولد و استقلال حرفه های گوناگون در مرحله تاریخی مشخصی شد.

تعداد زیادی از پیشه وران در کارگاههای دستی که ملک خلیفه بودند کار می کردند. این کارگاهها را که نام بیت الطراز بر آنها نهاده بودند، کارمندی دولتی اداره می‌کرد، که به او صاحب الطراز گفته می‌شد.[۲] این شخص تولیدات این، کارگاه ها را، تا جایی که دربار نیاز داشت انبار می‌کرد و بقیه را در بازار بفروش می‌رساند و سود آن را به خلیفه می‌داد.[۳]

قابل توجه است که اجرت روزانه هر کدام از صنعتگران در این کارگاهها نیم درهم بوده[۴] و بعضیها هم می‌گویند یک درهم.[۵] در اینجا این حقیقت تاریخی برای ما روشن می شود که سهم مهمی از کار صنعتی وابسته به دولت بوده، یعنی دولت خودش صاحب ابزار تولید بوده است – کارگاههای اسلحه سازی، کشتی سازی و بافندگی، این البلخی می‌گوید در کازرون تنها یک قنات آب بود که برای سفید کردن کتان بتوان از آن استفاده کرد. که ملک خلیفه بود. کسانی که از آب آن قنات استفاده می کردند می بایست محصول خود را به

۱- تاریخ ایران، ص ۱۲۵.
۲- مسامحة ، ص ۲۵۵. حلاج، ص ۵۲.
۳- حلاج، ص ۵۲.
۴- همان.
۵- مسامحة ، ص ۲۵۰. نک: به تاریخ العرب و الشعوب الاسلامیة ، کلودکاهن، ج۲، ص ۲۹۸.

نرخی که کارمند خلیفه تعیین می‌کرد به او بفروشند.[۱]

نکته‌ی مهم این است که گسترش کار صنعتی که خود حاصل پیشرفت کشاورزی و بازرگانی و علوم طبیعی بود، با خود قشری جدید با نظامی فکری نوین به میدان مبارزات و کشمکش های اجتماعی آورد و آغازی برای تشکیل گروهی اجتماعی بود که منافع خود را در از بین بردن خلافت می‌دید.

۳- زراعت

پیشرفت بازرگانی با خود توسعه‌ی سرمایه تجاری را به همراه و فرصت خوبی برای بازرگانان بوجود آورد تا به بهترین صورت از سود انباشته ی تجاری استفاده کنند. تحت تأثیر رشد جامعه اسلامی بازرگانان فهمیدند که زمین منبع پایان ناپذیر ثروت. و عامل دیگری برای سود است و اقدام به خرید کشتزارهای زراعی کردند.

در اجتماعی که مناسبات تولیدی فئودالی در آن غالب باشد، تولیدات کشاورزی به یکی از ویژگیهای اقتصادی جامعه بدل می‌شود، اما در چنین مناسباتی، از سوی دیگر تفاوت طبقاتی باعث استثمار بی حد کشاورزان و برده‌گان زمین می شود.

این تولید کننده‌گان که بخش اصلی تضادهای اجتماعی بودند، در نظام فئودالی خلافت، زیر بار گران چند نوع استثمار قرار گرفته بودند.

دولت اسلامی قسمت پهناوری از شوره زارها را مزروعی کرد[۲]، جویها، آب انبار، سد و شبکه آبیاری مصنوعی می‌ساخت، مستقیما بر تقسیم آب سرپرستی می‌کرد و متخصصین را در زمینه کشاورزی به کار گرفت. اما هزاران برده را هم از آفریقا می‌آورد و در زمینهای زمامداران به کار وامی‌داشت.[۳] و این هم دلیلی است بر این که تمامی این کارها صرفاً برای

۱- حلاج، ص ۵۳ . نک: فارسنامه، ابن بلخی، ص ۱۴۵_ ۱۴۶.
۲- تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص ۱۴۶.
۳- تاریخ الرسل، ج۹، ص ۴۱۸.

توسعه‌ی زمین و کشاورزی بوده، نه افزایش رفاه عمومی، چون توسعه‌ی کمی زمین، به معنی افزایش مالیات زمین در نتیجه پرشدن خزانه دولت بود. برده‌گان زمین هیچ حقی نداشتند، بدون اجرت کار می کردند و در نظام اقتصادی سیاسی دولت خلافت جزو اجناس بی ارزش بوده و زندگی و گذرانشان برای دولت بی اهمیت بود. کشاورزان هم بر حسب تفاوت دین و نژادشان ناچار به پرداخت چند نوع مالیات و جزیه بوده اند، و کشاورز غیرمسلمان غیر از مالیات که باج زمین بوده می بایست جزیه هم بپردازد.[۱]

این غیر از کارهای دولتی است که می بایست زارعان به صورت بیگاری انجام بدهند.[۲] باجهای دیگری هم در خصوص نوروزانه و مهرگان توسط امویان دوباره مرسوم شد.[۳] در سرزمینهایی که به تصرف اسلام در آورده شده بودند، اگر زارعی مسلمان می شد و در زمین خود می ماند باید مالیات می‌پرداخت. ولی مالیات هم مقدار تثبیت شده‌ای نداشت، گاهی همان میزان قبل از اسلام گرفته می‌شد و گاهی زمام داران خودشان میزان مالیات را تعیین می‌کردند وهیچ گونه توافقی در باره‌ی آن وجود نداشت. مالیات بر مقدار هم نوعی دیگر از مالیات بود که بر حسب میزان محصول تعیین می‌شد،[۴] و زارع مسلمان غیر عرب می‌بایست غیر از مالیات زمین، جزیه و مقداری هم خوراک بدهد.[۵] خلاصه در دولت اموی کشاورزان به طور کلی و بردگان زمین بطور ویژه، در بدترین موقعیت زندگی کرده‌اند. رفتار فرمانروای اسلام با زارعان و بردگان زمین همان رفتار ساسانیان وبیزانسیهای قبل از خودشان بود. حتی جزیه، که سرانه‌ی غیرمسلمانان بود، طبق نظر عده ای از مورخان، به زمان ساسانیان برمی‌گردد، و نام آن هم در اصل کلمه فارسی «گزیت» است.[۶]

۱- کتاب الخراج، ص ۱۶.
۲- تاریخ الرسل، ج۵، ص ۵۴۷.
۳- البابکیة ، ص ۸۱.
۴- مساهمة ، ص ۸۶ ـ۱۰۶.
۵- کتاب الخراج، ص ۱۶.
۶- البابکیة ، ص ۷۸.

در زمان امویان، زارعی که از فشار مالیات و جزیه به شهرها کوچ می‌کرد باز از استثمار رهایی نداشت.[۱] کسی هم که می ماند، می بایست به صورت بیگاری در زمینهای دولتی مدتی کار می کرد. و چون دولت از کار بی اجرت زارعان استفاده می‌کرد، زمامداران به آنها اجازه کوچ نمی‌دادند. حتی کارمندان حجاج ابن یوسف ثقفی، به آنها اجازه فروش احشام خود را نمی‌دادند.[۲]

زمانیکه ستم به نهایت خود رسید و کشاورزان رو به شهرها نهادند، حجاج شروع به جمع آوریشان کرد و بر بازوهایشان نام محل سکونتشان را حک می کرد.[۳] و سپس حتی بر آنهایی که مسلمان شده بودند جزیه تحمیل نمود.[۴] سیاست استثمار و زورگویی، عاملی مهم در کاهش محصولات کشاورزی ودرآمد خزانه دولتی شد،[۵] و ضربه بزرگی به اقتصاد و دارایی نظام وارد آورد. حرص فرمانروایان برای درآمد بیشتر، سبب شد که به هر راهی روی بیاوردند، برای مثال هزینه‌ای که لشکر و سپاه حجاج برای تسخیر سند خرج کرد شصت میلیون درهم بود، در حالی که در بازگشت صدوبیست میلیون درهم با خود برگرداندند.[۶] در اینجا والی عراق نامه‌ای به حکمران خراسان می نویسد و درآن اعتراف می کند که: خلیفه معاویه به او دستور داده که طلا و نقره را از هم جدا کند و برایش بفرستد.[۷] زمانی نیز که والی مصر از خلیفه سلیمان ابن عبدالملک تقاضا کرد که دلش بحال کشاورزان بسوزد و مقدار مالیات آنها را کمتر کند، خلیفه پاسخ داد: تا شیر دارند بدوششان و وقتی شیر تمام شد، خونشان را بدوش.[۸]

از نظر سیاسی نیز دولت خلافت دچار بحرانی کلی شده بود و حتی یک وجب از سرزمین اسلام باقی نمانده بود که ساکنین آنها علیه رفتار استثمارگرانه ی زمامداران قد علم نکرده باشند. ابراز نارضایتی و دشمنی با دولت خلافت کشاورزان و بردگان زمین را هم متحد کرد و همین باعث شد، کشاورزان نقشی اصلی و فعال

---

[۱]- النزعات المادیة ، ج۱، ص۴۱۵.
[۲]- همان.
[۳]- فتوح البلدان، ص ۳۶۸. تاریخ ایران، ص ۱۶۲.
[۴]- تاریخ الرسل، ج۵، ص ۳۵۹.
[۵]- تاریخ الرسل، ج۵، ص ۱۸۲. الکامل، ج۵، ص ۴۸.
[۶]- فتوح البلدان، ص ۴۴۰.
[۷]- تاریخ الرسل، ج۴، ص ۱۸۷.
[۸]- مسامحة ، ص۱۱۰. نک به: الوزراء و الکتاب الجهشیاری، ص۵۱ ـ۵۳.

در قیام ایفا کرده و ترسی از شقاوت زمامداری مثل حجاج نداشته باشند.[۱]

در دوره‌ی اول دولت عباسی، که مراجع تاریخی آن را نام عصر طلایی می‌خوانند، ارکان جداگانه‌ی اقتصاد اسلام از جمله کشاورزی پیشرفت خوبی کردند. کشاورزی یکی از ارکان سه گانه ی اقتصاد دولت خلافت بود. زمامداران خیلی زود فهمیدند درآمد خزانه در درجه اول وابسته به محصولات کشاورزی واحیای زمینها و توجه به آبیاری مهمترین عامل در رشد کشاورزی است. آنها میدانستند که بدون کشاورزی پیشرفته خزانه دولت نه تنها آباد نخواهد شد بلکه رو به نابودی خواهد گذاشت. در این مرحله قسمت عمده‌ای از زمینها متعلق به دولت، و بقیه هم از املاک خلیفه و زمامداران بود. به دلیل آب و هوا وموقعیت زمین،آبیاری مصنوعی و کار دسته جمعی نقشی اساسی در فرایند تولید داشته‌اند. هر ساله کمبود ریزش باران سبب قحطی می‌شد.[۲]

کاشت گندم و جو و غله در اولویت قرار داشت. گندم و جوی منطقه جزیره و اطراف موصل از نظر مقدار ومرغوبیت چنان مشهور بود[۳] که پایتخت خلافت به هنگام گرانی و قحطی، به محصولات آن منطقه تکیه می‌کرد،[۴] واین بجز چندین نوع محصول کشاورزی دیگر مثل برنج و نیشکر و خرما و کنجدو میوه های مختلف است، که در جای جای آن سرزمین تولید شده‌اند. شمال آفریقا مقدار زیادی خرما و زیتون و انگور تولید می‌کرد.[۵] زیتون و انگور و گندم و خرمای آن ناحیه در همه جا مشهور بود.[۶]

بعضی سالها محصول خرما آنقدر زیاد بود که نرخ یکبار شتر خرما به دو درهم محاسبه می‌شد.[۷] در هند گندم، ذرت، برنج،[۸]خرما، گردو و بادام[۹] تولید می‌شد. در خراسان گندم، جو، برنج، ذرت، نیشکر و کتان به عمل می‌آمد.[۱۰]

۱- النزعات المادیة ، ج۱، ص۴۱۵.
۲- الکامل، ج۸ ، ص۸۲ .
۳- احسن التقاسیم، ص ۱۴۵.
۴- تجارب الامم، ج۲، ص ۹۱.
۵- احسن التقاسیم، ص۲۲۴، ۲۱۶ـ۲۲۵.
۶- همان، ص ۲۳۹.
۷- همان، ص۲۳۰، ۲۲۸،۲۳۱.
۸- همان، ص۴۰۸.
۹- همان ص ۴۷۳
۱۰- همان ص۳۲۴.

اما در دوره‌ی دوم عباسیان، وضعیت، کشاورزی نـه تنهـا قـدم بهتـری برنداشـت، بلکه دچار پس رفت نیز شد. اختلاف بین دولت خلافـت و عمـوم مـردم زیـر بنـای اقتصادی و نظام سیاسی را متزلزل کرد. مالیات بـیش از حـد کـشاورزان را وادار بـه کوچ کرد و نافرمانی از قدرت سیاسی به پدیده‌ای دایمی بدل شـد وفـشار زیـادی را بر خزانه تحمیل مـی‌کـرد و درآمـدهـا را بـه هـدر مـی‌داد. جویبـار، اسـتخر، سـد و شبکه‌های آبیاری رهـا شـدند. تـضادهای اجتمـاعی بـه طـور روز افـزون عمیقتـر و شدیدترشدند. مادام کشاورزان بیشتر از همه از این وضعیت ضـربه مـی‌دیدنـد، خـود نیز نیروی تمـامی انقلابهـا و جنبـشهای پیـاپی در چنـدین جـا و مکـان از قلمـرو اسلامی شدند، جنبشهایی که علیه سیاست استثمارگرانه قیـام‌کردنـد، و بنیـاد نظـام سیاسی دولت را تکان دادند.

فصل سوم:
ساختار طبقاتی جامعه اسلام

پیدایش مقدمات نظام اربابی که خود حاصل چند تغییر اقتصادی و سیاسی و اجتماعی در سرتاسر قلمرو اسلام بود، رؤسای قبایل عرب را تبدیل به طبقه ای اریستوکرات کرد، و قدرت اقتصادیی برای آنها فراهم کرد که به واسطه آن قدرت سیاسی را هم در دست گرفتند، همزمان با سلطه‌ی امویان بر تمامی جوانب زندگی و ظهور طبقه‌ای از اشراف ارباب سالار در جامعه اسلامی طبقات و قشرهای اجتماعی دیگر نیز بر طبق موقعیتشان در تولیدات مادی خود به صحنه آمدند و تبدیل به قطب دیگر معادله کشمکش‌های اجتماعی شدند. شکی نیست که از همین دیدگاه می‌توانیم آن ساختار را بهتر توضیح دهیم و طبقات اجتماعی جامعه اسلامی و ویژگیشان را بشناسیم.

اول: طبقه‌ی بالا یا اربابهای اشراف:

خاندان بنی امیه از آغاز زمامداری خلفای راشدین، به‌خصوص زمان عثمان، ثروت و اموال بسیاری به هم زدند. معاویه در زمان ولایت شام ارتباط محکمی با ثروتمندان و ملاکین آن سرزمین برقرار کرد و با تمام قدرت سعی کرد منافع طبقاتیشان را حفظ کند. استقرار دولت اموی و حمله و یورش مسلمانان به ممالک دور و نزدیک عامل دیگری برای تحول آنان و تصرف زمینهای کشاورزی بود. پیداست تاسیس دولت اموی از نظرتاریخی قدم بزرگی بود. در این موقعیت تازه جامعه عرب از بافتی قبیله ا ی به جامعه‌ای که نظامی اقتصادی – اجتماعی آنرا هدایت می‌کرد، تغییر جهت داد.

به همین خاطر نمی‌توان تلاش کسی چون معاویه برای تاسیس دولت خلافت را، به خواست شخصی و فردی ربط بدهیم، حتی اگر خود معاویه نقش مهمی در آن داشته باشد ـ چنان که داشت ـ چیزی از این حقیقت تاریخی را تغییر نمی‌دهد که این مورد نیز به دلیل موقعیت تاریخی بوده، چونکه شخصیتهای تاریخی واجتماعی خودبه‌خود بوجود نیامده‌اند و هر کدام حاصل زمان و زمینه‌ی اجتماعی خود هستند. تاسیس دولت اموی خواست طبقه‌ای اجتماعی بود که از اریستوکرات قبیله ای تبدیل به طبقه ای شد که در درون خود مقدمات فئودالیسم را تا حدودی رشد داده بود. از دوره عثمان تمامی پولی که از راه مالیات و جزیه و غیره جمع می‌شدند به بیت المال وارد نمی‌شد، بلکه به جیب آنهایی می‌رفت که به دستور خلیفه والی مناطق مختلف شده بودند و همگی از خاندان بنی امیه و خویش و نزدیکان خلیفه بودند.[1]

در دولت اموی این قشر اشراف با تکیه بر قشری نظامی حکمرانی می‌کردند. اینها نیز همان قشری بودند که قبلا عثمان وظیفه اداره کردن مناطق دوردست را به آنها سپرده بود و آنها با قدرت سیاسی و دینی زمینهای زیادی

[1] – النزعات المادیة ، ج۱، ص ۴۳۶.

را تصاحب و ثروت بیشماری را جمع کردند. از نظرها پنهان نیست که بیزاری و نارضایتی مردم از دست ستم اجتماعی چگونه به حضور نظر خلیفه رسید، که او هم البته به گونه‌ای به آنها پاسخ داد که منجر به قتل خودش شد. رفتاری که به سنگ بنایی برای زنجیره‌ای کشمکش سیاسی اجتماعی تبدیل شد که تا اکنون نیز ادامه دارد.

تاسیس دولت اموی خواست طبقه‌ی اجتماعی و ضرورتی تاریخی در آن برهه از تاریخ جامعه اسلامی بود و می‌بایست انجام شود. منافع طبقه‌ی اربابی نو ظهور، چنین ایجاب می‌کرد که از آن همه زمین کشاورزی سود ببرند که زمانی ملک ساسانیان و بیزانسیها بود. آنها می خواستند نظامی برای حفظ منافع طبقاتیشان تاسیس کنند. نظامی که راه تصاحب زمینهای کشاورزی را برایشان هموار کند. بطوری که یزید ابن معاویه در زمان زمامداری خود تمام زمینهای منطقه دینور را به حکمران نهاوند بخشید.[1]

ظهور این طبقه هم به مرحله اول ظهور اسلام برمی‌گردد. یعنی از آن موقع که زمینها از راه بخشش و خرید، خصوصی شدند.[2] بخشش زمین به عنوان پاداش جنگ، پدیده‌ای است که پس از جنگهای اوایل اسلام ظهور کرد. شاید بخشیدن زمینهای خیبر از طرف خود پیامبر[3] نمونه‌ای از این حقیقت تاریخی باشد.

طبقه فئودال اشراف، توانست دولت اموی را مثل ابزاری جهت منافع خود به کارگیرد. این طبقه به آنان که نژاداً عرب بوده‌اند چند امتیاز اقتصادی - سیاسی می‌بخشید. از آنها مالیات زمین نمی‌گرفتند، حقوق مکفی ماهانه برایشان تعیین می‌شد ودر غنایم جنگی هم سهم شان محفوظ بود.!

این حق به آنها داده شده بود که هر چقدر بخواهند زمین داشته باشند، و اهمیتی نداشت که این زمین را به چه طریقی بدست می‌آوردند. گاهی اوقات

---

[1]- تاریخ ایران، ص۱۶۵.
[2]- اسلام در ایران، ص۱۶۹.
[3]- کتاب الخراج، ص۶۱

زمینها را از مردم غیرعرب میخریدند یا صاحب زمینهایی می‌شدند که دولت به آنها در مقابل پول اندکی کرایه داده بود و بعداً همان زمین را به آنها می‌بخشید. چه در زمان امویان و چه در دوره عباسیان، زمینها به زمامداران و فرماندهان سپاه و افرادی هدیه می‌شد که به شخص خلیفه نزدیک بودند.[۱]

در زمانی که چندین مالیات ناروا بر مردم غیرعرب تحمیل می‌شد، عرب صاحب زمین تنها یک دهم می پرداخت. این طبقه‌ی تازه به دوران رسیده، که قبلا به عنوان بازرگانان مکه شناخته شده بودند، ثروتشان حاصل فرایند بازرگانی و تبادل کالا نبود، بلکه حاصل جنگهایی بود که به قصد توسعه‌ی قلمرو اسلام در آن شرکت می کردند واز غنایم آن بهره‌مند می‌شدند.

فروپاشی دولت اموی و تاسیس دولت عباسی نیز تغییری اساسی در نظام اقتصادی واجتماعی جامعه‌ی اسلام بوجود نیاورد. درست است که عباسیان در ابتدای کار برابری گروه‌های جامعه‌ی اسلامی را اعلام کردند، و بدین وسیله زمینه‌ی اجتماعی برای جنبششان مهیا و فئودالیسم ایرانی و گروه‌های دیگر به سوی آنها جذب شدند، اما طبقه‌ی ارباب خیلی زود از این موضع عقب نشست.

عباسیان پس از به‌دست گرفتن قدرت، طبق ماهیت طبقاتیشان ستم طبقاتی را به نهایت رساندند. پهناور شدن قلمرو اسلام، طبقه‌ی اریستوکرات عرب را ناچار کرد از موقعیت اقتصادی اربابی منطقه استفاده و تا حدودی هم به آنها تکیه کنند. فئودال منطقه ای هر چند از جهت سیاسی به زیر استیلای قدرت اسلام درآمدند، اما از جهت اقتصادی و موقعیت طبقاتی، هم پیمان طبقه‌ی قدرتمند بودند. منافع این طبقه در حفظ وضوع موجود بود. بخصوص از آن وقتی که به آنها اجازه داده شد که زمینهای خود را زیر کشت ببرند و در مقابل خراج بدهند. و از جهتی دیگر هم نماینده دولت مرکزی شدند و وظیفه جمع‌آوری باج و خراج زمینهای دولتی را به عهده خود گرفتند. از این پس

---

[۱]- البابکیة ص۶۵

رابطه‌ی بین ارباب سالاری منطقه‌ای و قشر اشراف قدرتمند روزبروز محکمتر می‌شد، تا حدی که گاهی اوقات پشت و پناه دولت شده و از آن دفاع می‌کردند.[۱]

این طبقه اگرچه کشورشان از طرف قدرتی بیگانه تصرف شده بود، اما منافع طبقاتیشان اجازه نداد که در هیچ کدام از انقلابهای اجتماعی شرکت کنند که در جای جای قلمرو اسلام علیه دولت خلافت برپا می‌شدند. و اگر بطور پراکنده در قیامی نیز شرکت کردند، حضورشان تنها در حد موضعی شخصی بود. چون اربابسالاری منطقه‌ای به طور کلی عملا هم سنگر و هم پیمان متجاوزان استثمارگران بود. طبقه‌ی اشراف عرب تلاش می‌کردند بهترین و بیشترین زمینهای کشاورزی را تصاحب کنند و با استثمار زارعان فقیر و بردگان ثروتی رویایی فراهم کنند.

پیداست که فقط در سایه چنین سیسستمی است که درآمد روزانه‌ی زمینهای محمد ابن سلیمان، والی بصره، می‌توانست به صد هزار درهم برسد.[۲]

وپس از مرگش هارون الرشید ثروت واموالش را تحویل گرفت که بیش از پنجاه میلیون درهم بود.[۳]

بجز آن نظام، چگونه ممکن بود درآمد سالانه‌ی خیزران، مادر هارون الرشید، به شصت میلیون درهم برسد؟[۴] یا درآمد مادر محمد ابن واثق که حدود ده میلیون درهم بود؟[۵] البته این پدیده‌ها در جامعه‌ای چون جامعه‌ی آن زمان اسلام چیز عجیبی نیست. خصوصا زمانی که به یاد بیاوریم در جامعه فئودالی زمین مایه‌ی اصلی تولید، و محصول هم منشاء دارایی است. در نظام فئودالی که اساس آن استثمار انسان است، این حق به مالک داده می‌شود که هر طور دوست دارد ثروت انباشته کند.

---

[۱]- تاریخ ایران، ص۱۶۵.
[۲]- مروج الذهب، ج۳، ص ۳۴۸ .
[۳]- همان.
[۴]- همان.
[۵]- تاریخ الرسل، ج۷،ص ۵۳۱.

دوم: کشاورزان

در نظام اجتماعی اسلامی، کشاورزان تمامی کسانی بودند که در فرایند تولید محصولات طبیعی شرکت داشتند. ارتباط این قشر با زمین طبق مراحل رشد نظام فئودالی اشکال مختلف داشت. اگر فئودال، صاحب ابزار تولید باشد - یعنی زمین - مازاد کار به شیوه‌ی اجاره‌ی ملک پرداخت می‌شود.

این اجاره که ملکانه نامیده می‌شود، در هر یک از مراحل رشد نظام اربابی به‌نوعی پرداخت می‌شد. در اوایل پیدایش ارتباطات فئودالی به جای ملکانه زارع در زمین بدون دریافت اجرت کار می‌کرد. در مرحله بعدی ملکانه سهمی بوده از محصول زمین که کشاورز به صاحب زمین می‌پرداخت.

اما در آخرین مراحل فئودالیسم، ملکانه به صورت پول نقد درمی آید وکشاورز در برابر زمین مقداری پول نقد به صاحب زمین می‌دهد. در زمان خلیفه منصور که اواسط فئودالیسم است، به جای ملکانه نصف محصول را می‌گرفتند.[۱] بعدها همان منصور خودش آن مقدار را به ۶۰٪ محصول افزایش داد[۲]که سپس هارون الرشید آنرا دوباره به نصف کاهش داد.[۳] بر این مقدار باید چند نوع باج و مالیات دیگر را افزود که البته غیر مسلمانان وادار به پرداخت جزیه و بیگاری نیز می شدند!!

این باجها باری سنگینی بر دوش کشاورزانی بود که در بدترین موقعیت زندگی گذران می‌کردند. و حقیقت مسئله هم این است که مالیات چیزی جز اجاره های زمین که تمام نظام اربابی بر آن قرار داشت، نبود. درست است که سپاه اسلام در آغاز طبقه‌ی اریستوکرات ساسانی را از بین برد و زمینها واملاکشان را تصاحب کرد، اما مردم غیر عرب را چون دیگری و بیگانه می‌دید، حتی اگر آن مردم مسلمان و مقام طبقاتیشان متفاوت بوده باشد. همین نیز باعث شد لقب موالی را به تمامی اشخاص مسلمان غیرعرب بدهند،

۱- کتاب الاموال، ص ۵۲.
۲- فتوح البلدان، ص ۲۳۸.
۳- تاریخ الرسل، ج۶ ص ۴۴۶.

که کشاورزان هم عموما از آن گروه بودند. زمامداران ایرانیهای زرتشتی را نیز که در زمان امویان به اسلام پیوستند، با عربهای مسلمان برابر نمی دانستند.[۱] حتی زمینداران و ملاکین ایرانی که با سپاهیان و لشکر خود به لشکر اسلام می‌پیوستند، تمامی حقوق عربها را دارا نبودند.[۲] مساوات بین مسلمانان، که خواست قرآن بود و می بایست زمامداران و حکمرانان اسلام از آن پیروی کنند، فراموش شد. تقوی که در قرآن به تنها معیار برای تفاوت مسلمین بود، از فرهنگ قدرتمندان پاک شد.[۳] عمر ابن خطاب که او را شخصی عادل میشناختند، در زمان خلافت خود فقط بردگان عرب را آزاد می‌کرد.[۴]

ظلم و ستم کاربدستان و قدرتمندان که قبلا خلیفه آنها را منصوب کرده بود، به‌حدی رسید که نزدیک به هشت هزار کشاورز به لشکرعلی ابن ابوطالب پیوستند.[۵] زمانی که حجاج ابن یوسف ثقفی والی عراق شد، وضعیت زندگی کشاورزان روز به روز بدتر شد. سیاست کشتار و ارعاب و تحمیل مالیات و جزیه و باج به حدی رسید که کشاورزان مکان و جایگاه خود را ترک کردند و به شهرها کوچ کردند.[۶] و کشاورزان مسلمان غیرعرب، کافر قلمداد می شدند و غیر از مالیات می‌بایست جزیه هم بپردازند.[۷] در مرحله‌ای محصولات کشاورزی تبدیل به وجه شاخص فرایند تولید می‌شود. درآمد دولت در درجه اول از مالیات زمین تامین می‌شود و ستون فقرات اقتصاد مملکت است. به عبارتی دیگر آباد کردن خزانه دولت در اصل بر دوش کشاورزان بود. چون دولت خلافت نتوانست تغییری در نظام اجتماعی قبلی بوجود آورد، زمیندار و مالک غیرعربی که به اسلام می پیوست مالیاتی را که از قبل برای آنها تعیین شده بود می‌پرداخت و در این وضعیت نیز، اربابهای منطقه موقعیت طبقاتی

---

[۱]- تاریخ ایران، ص ۱۶۶.
[۲]-همان.
[۳]- (إنَّ أکرَمَکُمْ عندَ اللّه أتقَاکُمْ) سورة الحجرأت اية ۱۳. در حدیث هم آمده که تفاوت بین عرب و غیرعرب فقط در تقوی است.(لا فَضل لَعربی علی اعجمی الا بالتقوی)
[۴]- تاریخ الیعقوبی، ج۲، ص۱۳۹.
[۵]- تاریخ الرسل، ج۴، ص ۵۹ .
[۶]- فتوح البلدان، ص۳۶۸.
[۷]-تاریخ الرسل، ج۵ ، ص۳۵۹. تاریخ ایران، ص۱۶۱. تاریخ سیاسی اسلام، ج۱، ص۳۸۵.

خود را حفظ می‌کردند ونوعی هم پیمانی با قشر اشراف عرب به وجود می‌آوردند.[۱] کشاورزان هم که عموما موالی بودند به زیر بار استثمار دوجانبه‌ی دولت خلافت و اربابهای منطقه که هم نژاد خودشان هم بودند قرار می‌گرفتند. در پی اعتماد قدرتمندان دولت به اربابهای محلی وسپردن مالیات به آنها ستم اجتماعی بیشتر شد. کشاورزان نیز برای رهایی از این استثمار حاضر بودند در هر جنبش و انقلابی که علیه دولت خلافت برپا می‌شد شرکت کنند. سال ۴۳ هجری یعنی، در زمان معاویه، اولین قیام موالی علیه دولت اموی به رهبری مغیره ابن شعبه، در کوفه برپا شد.[۲] در سال ۶۳ هجری ساکنین مدینه به رهبری عبدالله ابن حنظله علیه دولت خلافت قیام کردند.[۳] در سال ۶۴ هجری ساکنین حجاز به رهبری عبدالله ابن زبیر به پا خواستند که در سال ۷۳ هجری به دست حجاج ابن یوسف ثقفی در خون غلطیدند.[۴] در سال ۸۲ هجری قیام عبدالرحمن ابن اشعث رخ داد که آنهم به دست حجاج سرکوب شد.[۵] در سال ۱۱۶ هجری یعنی درزمان خلافت هشام ابن عبدالملک، حارث ابن سوریج با تکیه بر کشاورزان، انقلابی عظیم برپا کرد. این قیام تاسال ۱۲۸ هجری طول کشید وسرانجام سپاه دولت خلافت قیام را در هم شکست و رهبر آن را در شهر مرو به دار آویخت.[۶]

زمینه‌ی اجتماعی جنبش عباسیان علیه دولت اموی را همان کشاورزان موالی بوجود آوردند و همانها بودند که در سال ۱۲۹ هجری از خراسان به راه افتادند ویکسانی و برابری مسلمانان و از بین بردن فواصل طبقاتی را که عباسیان شعار خود علیه سیاست زمامداران اموی قرار داده‌بودند، سرلوحه‌ی

---

[۱]- لازم است که این حقیقت تاریخی را فراموش نکنیم که موضع ملاک و صاحب زمین غیرعرب در برابر زمامداران اسلام یکسان نبوده بعضیها مقاومت می‌کردند که بیشترشان یا کشته می‌شدند و به بردگی برده می‌شدند، بعضی فرار را ترجیح می‌دادند. عده‌ای هم بدون جنگ خود را تسلیم سپاه اسلام نموده و موقعیت طبقاتی خود را حفظ می‌کردند که در مرحله بعدی دارای چند امتیاز اجتماعی شدند. نک: البابکیة، ص ۶۷

[۲]- تاریخ الیعقوبی، ج۲، ص۲۲۱.

[۳]- تاریخ الرسل، ص۳۷۴.

[۴]-تاریخ الرسل، ج۶، ص۳۴.

[۵]- تاریخ الرسل، ج۵، ص۱۶۳.

[۶]- تاریخ الرسل، ج۶، ص۱۱.

خود قرار دادند. شعاری که تنها نقشه‌ای بود برای جلب کشاورزان که در آرزوی نجات بودند. اما چون قدرت را بدست گرفتند نه تنها در مقابل آن طبقه سیاست امویان را در پیش گرفتند، بلکه ستم اجتماعی را از حد گذراندند. برای مثال مامون هنگام بازگشت از منطقه‌ی ری از قم رد می‌شود و کشاورزان منطقه از او می‌خواهند که از دو میلیون درهم مالیاتی که برای آنها مقرر شده کم کند. اما خلیفه راضی نمی‌شود و وقتی که کشاورزان تصمیم به شورش می‌گیرند، خلیفه به شدت سرکوبشان می‌کنند و هفت میلیون درهم مالیات برایشان مقرر می‌کند.[1] ابوالعلا شاعر آن دوره، وضعیت ناهموار زندگی و طریقه برخورد زمامداران عباسی با کشاورزان و عموم مردم را اینگونه به تصویر می‌کشد و می‌گوید:

یا لیت جور بنی مروان دام لنا
یا لیت عدل بنی‌العباس کان فی النار[2]

به همین دلیل عجیب نیست اگر کشاورزان اطراف رودخانه آمودریا و منطقه خراسان که نیروی اجتماعی جنبش عباسیان بودند بیش از کشاورزان دیگر مناطق بیشتر برای رهایی تلاش کنند. چون زمامداران عملا نشان دادند هیچ کدام از وعده هایشان را متحقق نکردند. برای همین در سال ۱۳۳ هجری انقلاب بزرگ کشاورزان علیه دولت خلافت به رهبری شریک ابن شیح المهری به پا می‌شود. انقلابی که اوج بیزاری و نفرت مردم از سیاست ناروای زمامداران بود. نارضایتی از آن طبقه‌ی اجتماعی که در آغاز برابری و عدل را جار میزد. رهبر این انقلاب اعلام می‌کند: ما به این دلیل از عباسیان حمایت نکردیم که خون مردم را به ناحق نریزیم.[3]

می‌فهمیم که ستم و سیاست تبعیض چگونه زمینه را برای چند جنبش دیگر اجتماعی مساعد کرد و همه کشاورزان شانه به شانه بردگان زمین و

---

[1]- تاریخ الرسل، ج۷، ص۱۸۴. فتوح البلدان، ص۳۱۴.
[2]- البابکیة ، ص۷۱.
[3]- تاریخ الیعقوبی، ج۳. ص۹۱.

صنعتگران نقش تاریخی خود را در برابر ستم استثمارگران ایفا کردند.

سوم: بردگان زمین

بازرگانی در شبه جزیره عربستان قبل از ظهور اسلام هم تا حدی پیشرفت کرده بود. به جریان انداختن سرمایه‌های بازرگانی از راه گرفتن سود، نقش به سزایی در اقتصاد آن سرزمین داشت.[1] بازرگانی برده چون کالایی پر سود رو به گسترش بود و در بازارهای قلمرو اسلام رایج بود.

بردگان در جامعه اسلامی چون بردگان تمام زمین، محور تولید مادی بودند، محروم از حق مالکیت. برده ها در مبادله بازرگانی منبع سود ودر زمینه کشاورزی نیروی کار بی اجرت بودند؛ نیز در زمینه‌ی امور منزل و سایر کارهای مختلف از آنها استفاده می‌شد. همین جایگاه اقتصادی مهمشان، ارزش خاصی به آنها داد. به طوری که هر ثروتمند تلاش کند بیشترین تعداد برده را داشته باشد. در اینجا لازم است به پدیده‌ای اشاره کنیم که مخصوص جامعه عرب است. و در سایر جوامع برده‌داری مرسوم نبود.

در جامعه برده داری به ندرت صاحب برده به برده اجازه داده که بچه دار شود. حتی برده متاهل در بازار کم بها بوده است[2]. ولی در جامعه‌ی عرب صاحب برده زنان برده را مجبور می‌کرد، که با مردان همخوابه شوند تا بچه دار شوند و بچه هایشان را بفروشند.[3]

---

[1] - حرام کردن ربا در دین اسلام دلیلی بر رشد قابل توجه سرمایه‌ی بازرگانیست در شبه جزیره عربستان. برای همین هم قرآن در چند جا از آن صحبت می‌کند و برای مثال (**يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً.**) سوره ال عمران آیه ۱۳۰، یا (**يَمْحَقُ اللّهُ الْرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ.**) سوره البقره، آیه ۲۷۶.

۲ـ المادیۀ التاریخیه، ف. کیللی، ترجمه احمد داود، ص۱۶۶.

[3] - سند این واقعیت هم این آیه است: « **وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاء إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** » سوره نور، آیه ۳۳ . نیشابوری درباره این آیه سه واقعه را تعریف می‌کند.

اول: عبدالله ابن ابی ذو کنیزک خود به نامهای معاذة و مسیکه را وادار به همخوابگی با مردان کرده تا بابتشان پول بگیرد.

دوم؛ عبدالله ابن ابی شش کنیزک داشته که آنها را به کار فحشا وادار می‌کرده و بابتشان پول می‌گرفت. اما کنیزکها به نزد پیامبر می روند وشکایت احوال خود را به پیامبر می‌کنند و می‌گویند: ما مسلمانیم چگونه می‌شود که دامنمان آلوده باشد!؟

سوم؛ عبدالله ابن ابی در جنگ بدرمردی قریشی را به اسیری می‌گیرد. آن مرد عاشق معاذة کنیز عبدالله می‌شود. اگرچه کنیزک رام نشده، اما عبدالله وادارش می‌کند که با آن مرد همخوابه شود، تا از او باردار شود و —

مورخان تعریف می‌کنند عبدالله ابن جدعان الیتمی که بازرگان بزرگی بود تعداد زیادی کنیزک داشته و آنها را وادار کرده که با مردان همخوابه شوند تا بچه‌دار شوند و بچه‌هایشان را بفروشد.[1]

چنان که پیداست برده‌های زن در جامعه اسلامی از بردگان زن در سایر جوامع بیچاره‌تر بوده‌اند. غیر از نیروی تولید مجانی و کار بدون مزدشان، از طبیعت زنانه‌شان هم استفاده شده‌است.

حقیقت مسئله این است که اگر چه در جامعه عربستان قبل از اسلام هم برده داری مرسوم بوده، اما دین تازه هیچ مرزی برای برده وبرده داری قرار نداده و حتی به روایتی شخص پیامبر هم برده داشت.[2] برده حتی اگر به اسلام هم می‌گروید آزاد نمی‌شد. آزادی برده نزد اسلام منوط به چند شرط بود که راجع به‌آن صحبت خواهیم‌کرد برای مثال، خلیفه عمر ابن‌خطاب، که در تاریخ اسلام به عادل معروف بوده، فرمان داد فقط اسیران غیرعرب برده شوند و عربهایی که تا آن زمان برده بوده‌اند آزاد شوند.[3] یعنی بردگی راچون قبایی بر تن مردم غیرعرب دوخت.

انکار نمی‌توان کرد که دین اسلام از بهبودی بخشیدن به وضع برده ها حرف زد، اما این به معنای آزادی نیست. به معنایی دیگر دین اسلام برده داری را حرام نکرد. رسیدگی به حال بردگان آن‌طوری که در قرآن آمده انتقادی است از رفتار بعضی از صاحبان برده که به طرزی بسیار بد با برده رفتار می‌کردند نه آزاد کردنشان. موضع دین اسلام در برابر نظام برده داری موضعی اخلاقی است نه قانونی. چون اگر بصورت قانونی به چشم انسان آزاد آنها را می‌نگریست، می‌بایست تمامی حق و حقوق مردم آزاد را به آنها می‌داد.

--پول بچه را هم از او بگیرد. مسامعة ، ص۶۳ نک : اسباب النزول، ابوالحسن علی بن احمد النیشابوری، ص ۲۴۶_۲۴۵.

۱- مسامعة ، ص۶۳ نگ: المعارف، ابن قتیبه ص۵۷۶، شفاء الغرام باخبار البلد الحرام، ابوالطیب تقی‌الدین الفارسی، ج۲، ص۱۰۵. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام؛ د.علی جواد، ج۴، ص ۹۶.

۲- حزام برادرزاده خدیجه دختر خویلد، در بازار عکاز، زید ابن حارثه را خرید. بعدا خدیجه این برده خود را به پیامبر داد مسامعة ، ص ۶۱ نگ به: اسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الاثیر

۳- تاریخ الیعقوبی، ج۲، ص ۱۳۹.

اما برده نه تنها به چشم فردی آزاده نگریسته نمی‌شد، بلکه در دادگاه شهادتش مورد قبول نبود،[۱] برای تمیزش از مردم عادی می بایست مهری برگردنش حک شود.[۲]

در اینجا محقم بپرسم: چرا دین تازه اسیر کردن را حلال کرد؟ چون اساس آن بر تفاوت آدامیزادها بنیاد نهاده شده. دین اسلام فردی را از فردی دیگر بهتر میداند.[۳] به مسلمانان اعلام می‌کند: برای این است که به عده‌ای ثروت و مال دنیا و گروهی دیگر برتری داده‌ایم.[۴]

دین اسلام اسیر کردن آدمیزاد و استثمار انسان از طرف انسان را به اراده خداوند برمی‌گرداند، و آنرا سرنوشتی میداند که خدا مقرر کرده و سرپیچی از آن سرپیچی از اراده او و اصول شریعت است.

پیداست دین اسلام برای رواداری برده داری دلیلی داشته چون زمانی که اسلام ظهور کرد نظام اقتصادی اجتماعی شبه جزیره عربستان هنوز در مرحله‌ای نبود که بتواند از کار برده چشم بپوشد، هنوز نیروی تولیدی در مقابل مناسبات تولیدی برده‌داری به حدی از رشد نرسیده بود که بتواند قیامی اجتماعی به پا کند. آن آیه‌هایی هم که از آزاد کردن برده صحبت می‌کنند، کیفری اقتصادی هستند تا مسلمان صاحب برده از راه و رسم دین سرپیچی نکنند، نه محض خاطر برده. برای مثال: هر کسی قسمی به دروغ یاد کرد باید یک برده را آزاد کند.[۵]

هر کسی به اشتباه کسی را کشت باید برده آزاد کند.[۶] آن کسی که گناهی می‌کند و خود میداند که از فرمان خدا سرپیچی کرده، باید برده ای را آزاد

---

[۱] – مسامحة ، ص ۱۲۸. نک به: المدونة،مالک بن أنس، ج۴، ص ۷۷.
[۲] – همان.
[۳] –« انظرْ كَيفَ فضَّلْنا بعضَهمْ علَى بعْضٍ ولَلآخرةُ أكبَرُ درجات وأكْبرُ تفضيلاً » سوره اسراء، آیه ۲۱.
[۴] –« أهُمْ يقْسمُونَ رحْمةَ ربِّك نحْنُ قسمْنا بيْنَهم معيشَتَهُمْ في الحَياة الدُّنيا ورفعْنا بعْضهُمْ فوْق بعْضٍ درجات ليَتَّخذَ بعْضُهم بعْضاً سُخْرِيّاً ورحْمت ربِّك خيْرٌ ممَّا يجْمعُون » سوره الزخرف، آیه ۳۳.
[۵] –« لا يُؤاخذُكمُ اللهُ باللّغْو في أيْمانكمْ ولَكن يُؤاخذُكم بما عقَّدتُمُ الأيْمان فكفَّارتُهُ إطْعامُ عشَرة مساكين منْ أوْسط ما تُطْعمُون أهْليكمْ أوْ كسْوَتُهُمْ أوْ تحْرِيرُ رقبة فمن لمْ يجدْ فصيامُ ثلاثة أيَّام...» سوره المائدة، آیه ۸۹.
[۶] –« وما كَان لمُؤمنٍ أن يقْتُل مُؤمناً إلا خطَئاً ومَن قتَل مُؤمناً خطَئاً فتَحْرِيرُ رقبة مُؤمنَة ودية مُسلَّمةٌ إلى أهْله إلاَّ أن يصَّدَّقُوا فإن كَان من قوْمٍ عدُوٍّ لكُم وهُو مُؤمنٌ فتَحْرِيرُ رقبة مُؤمنَة.» سوره النساء ، آیه ۹۲.

کند.[۱]

در هیچ کدام از آیات قرآن که منشاء شریعت اسلام است، حرفی از حرام کردن برده داری به میان نیامده و برعکس از مسلمانان خواسته می‌شود آنهایی که مال و ثروت زیاد دارند سهمی به بردگان وزیردستان خودشان ندهند.[۲]

پیامبر خود نیز در برابر برده‌ای که برای آزادی تلاش کرده باشد موضع خاص داشته و می‌گوید: سه نفر شایسته آن نیستند که درباره شان صحبت شود: مردی که در جامعه گوشه گیری کند؛ کسی که بر امام طغیان کند و بر اعتقاد خود بمیرد، برده ای که از صاحبش متواری شده باشد و در حال فرار یا در وضعیت فرارش مرده باشد.[۳] یا این روایت که: سه نفر نمازشان قبول نیست و نیکیهایشان به آسمان نمی رسد. اولین آنها برده ای است که از صاحبش فرار می‌کند، مگر این که به نزد صاحبش برگردد.[۴] اینها دلیلی است بر اثبات این واقعیت که نظام اقتصادی ـ اجتماعی اهمیت زیادی به برده داری داده وبرده نیروی تولیدی اساسی این نظام است. وگرنه چه دلیلی دارد که بعد از شکست شورش بردگان شام، سرکرده سپاه دولت خلافت به سربازهایش فرمان دهد که برده های اسیر شده را به خاطر صاحبانشان نکشند.[۵]

برده در نظام اقتصادی اجتماعی اسلام، همان برده ای است که درنظامهای دیگر بود، به همان شکل می زیست و هرگز از خود چیزی نداشت و مثل کالا معامله می‌شد. نیروی تولیدی رایگانی بود که به نارواترین طریقه استثمار می‌شد وحتی گاهی زمامداران به جای پول و سکه، به‌عنوان مالیات، برده به

---

[۱] ـ« وَالَّذِینَ یُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ یَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن یَتَمَاسَّا ذَٰلِکُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِیرٌ فَمَن لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِن قَبْلِ أَن یَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ یَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّینَ مِسْکِینًا ...سورهٔ المجادلة آیه ۳ و ۴.

[۲] واللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَکُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِی الرِّزْقِ فَمَا الَّذِینَ فُضِّلُوا بِرَادِّی رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَکَتْ أَیْمَانُهُمْ فَهُمْ فِیهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ یَجْحَدُونَ. سورة النحل(۷۱)

[۳] ـ«ثلاثة لاتسأل:عنهم رجل فارق جماعة وعصى امامه ومات عاصیا وأمةٌ او عبد ابق من سیده فمات» اسلام شناسی علی میرفطروس.ص۴۵ نک: نهج الفصاحة حضرت محمد، ص۲۴۹.

[۴] ـ« ثلاثة لاتقبل لهم صلاة و لا ترفع لهم الی السماء حسنة. العبید الابق حتی یرجع الی موالیه... مراجع قبلی.

[۵] ـ النزعات المادیة، ج۱، ص۴۸۷.

مرکز می فرستادند.[۱] جنگها و ستیز سپاه اسلام و تصرف کشورها بهترین راه برای بدست آوردن برده بوده که بعدا در زمینه کشاورزی و آبیاری و چوپانی و انواع کارهای صنعتی به کار کشیده می‌شدند.[۲] گسترش قلمرو اسلام، پیشرفت کشاورزی واهمیت حیاتی احیای شوره زارها، گسترش بازرگانی، استخراج نمک، گوگرد و فلزات مختلف، همه به نیروی کار دسته جمعی نیاز داشتند. این پدیده در تاریخ دولتهای بزرگ پدیده ای نادر نیست، چون تمامی امپراتوریهای کهن از راه جنگ و تصرف ممالک دیگر ساخته شده‌اند.[۳] برده یکی از غنائم جنگی بود، اسلام نیز به برده و نظام برده داری اهمیت داده است. برده ها نیروی مهمی برای کسب ثروت مادی بوده‌اند که به صورت کالا معامله می‌شدند. شخص مالک نه تنها نیروی کار[۴]، بلکه شخص برده و نیروی کار را با هم می خرید.

یعنی نیروی کار و شخص برده با هم بفروش می‌رسیدند، پولی هم که برای خرید برده هزینه می‌شد، مستقیماً تبدیل به سرمایه می‌شد و از راه کار تولیدی برده کم‌کم به جیب صاحبش بر می‌گشت. و چون مالک برای بازگشت نقدینگی‌اش عجله داشت، تا آخرین حد برده را استثمار می‌کرد.

طریق دیگر آزاد کردن برده در اسلام به وسیله‌ی قباله‌ای بود که بین برده و صاحب برده امضاء می‌شد. در این طریقه که در فرهنگ اسلام المکاتبه نامیده می‌شد.[۵] هر دو طرف بر سرمبلغی پول به توافق می‌رسند. باید برده در مدت مشخصی آن مبلغ را به صاحبش می‌داد و آزاد می‌شد.[۶]

البته عجیب اینجاست که شروط مکاتبه را صاحب برده مشخص می‌کند، یعنی مقدار پول و مدت زمان تهیه پول؛ و چون مبلغ پول چنان زیاد بود که

---

[۱]- کتاب الاموال، ص ۱۶۴. فتوح البلدان، ص ۲۲۴ـ۲۲۵.
[۲]- تاریخ ایران، ص۱۶۳.
[۳]- المادیة التاریخیة، ص۱۶۴.
[۴]- بر خلاف سرمایه داری که تنها نیروی کار را می خرید
[۵]- تاریخ سیاسی اسلام، ج۱. ص۲۱۱.
[۶]-« والَّذِین یبْتَغُون الْکتَاب مِمَّا ملَکتْ أَیمانُکمْ فکاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِیهِمْ خَیرًا وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ.....» سورة النور، آیه ۳۳.

برده هرگز موفق به تهیه آن نمی‌شد، به ندرت پیش می‌آمد که برده‌ای بتواند آزادی خود را بخرد.

یکی دیگر از طرق آزاد کردن برده «التدبیر» است، در این روش صاحب برده قبل از مرگش وصیت می‌کند پس ازمرگ او برده اش را آزادکنند.[1]

در واقع فرایند آزاد کردن برده به صورت مکاتبه ریشه ای اقتصادی دارد و ربطی به موضوع انسان دوستی واعتقاد به حق زندگی و آزادی شخصی ندارد. زمانی که صاحب برده دچار مشکلات اقتصادی می‌شود و به پول احتیاج پیدا می‌کند و مجبور می‌شود مقداری از کالا و اجناس و ابزار تولید خود را بفروشد، برده را هم چون کالایی تبدیل به پول می‌کند. اگر صاحب برده متوجه می‌شد که برده بیمار یا پیر شده و توانایی کارکردن ندارد، منافعش ایجاب می‌کرد اور را از گردن خود باز کند و به دنبال نیروی کار تازه بگردد. آزاد کردن در اسلام واجب نشده و برده داری جزو محرمات نیست. در زمان امویان روزبروز تعداد برده روبه ازدیاد بوده. در جنگهای شمال آفریقا امیر موسی ابن نصیر سیصد هزار نفر از مردم آن ناحیه را به اسیری گرفت، و شصت هزار نفر از آنها را برای خلیفه، ولید ابن عبدالملک فرستاد.[2] برده در زمینه کشاوری، وآبیاری، احیای شوره‌زار، استخراج معادن، امور نظامی و خدمتگذاری مورد استفاده قرار گرفته و نیروی اصلی کار جامعه اسلام را تشکیل می‌داد. دولت و اشخاص حق داشتن هر تعداد برده را داشته‌اند. در عصر امویان برده مذکر از حق طبیعی خودش هم محروم بود. قدرتمندان اسلام که در دربار و حرامسراها به نیروی کار برده ها احتیاج داشته‌اند، آنها را اخته می‌کردند. اخته‌کردن برده، در جامعه اسلام مرسوم بود.

معاویه اولین زمامداری است که برده اخته شده را در حرامسرایش نگه می‌داشت.[3] در زمان عباسیان هم این رسم نه تنها متابعت می‌شده، بلکه آنرا

---

[1]- تاریخ سیاسی اسلام، ج۱، ص ۲۱۲.
[2]- الکامل ج۴، ص ۱۱۲.
[3]- مسامعة ، ص۱۲۷. نک: تاریخ الخلفاء السیوطی، ص۲۰۰.

بسط هم داده‌اند. برای مثال حرمسرای خلیفه مقتدر یازده هزار برده اخته شده داشت،[۱] این تعداد غیر از برده های زنی است که هم درکار تولید از آنها استفاده می‌شدو هم در دربار، حرمسرا و خانه‌های ثروتمندان کنیز و کارگر بوده‌اند. شکی در این نیست که برده زن وسیله‌ای برای عشقبازی و لذت بردن بوده و بسیاری مواقع از صاحبش باردار می‌شد. اما در این صورت صاحب برده امتیاز فروش او را از دست می‌داد و کودکی که از کنیزک بدنیا می‌آمد همتای بچه‌های زنهای آزاد نبود.[۲] البته این طبقه‌ی اجتماعی کاملاً مطیع این ستم‌نبودند، بلکه از هر فرصتی برای رهایی استفاده می‌کرده‌اند. به عنوان مثال، در زمان خلیفه عبدالملک، برده‌ها علیه دولت خلافت شورش کردند و پس از آن که تمامی برده های اسیر و زندانی را آزاد کردند، از شهر خارج شدند و منتظر مقابله با قوای دولت ماندند.[۳] اما در مقابل سپاه دولت شکست خوردند. سال ۷۰ هجری بردگان زمین به محض اطلاع از مشکلات درونی سپاه خلافت در جنوب عراق شورش کردند این شورش هم سرکوب شد. عده‌ای از آنها را دستگیر و تعدادی هم به دار آویخته شدند.[۴] سال ۷۵ هجری در زمان حجاج ابن یوسف ثقفی برده‌گان زمین در عراق، به رهبری رباح که به شیر زنگ مشهور بود، شورش بزرگی برپا کردند و بعد از چندین درگیری و جنگ با سپاه دولت خلافت شکست خوردند[۵] و ناکام ماندند. در زمان عباسیان جنگهای توسعه‌ی اسلام رونق پیشین را نداشت و این به معنای افول منبع اصلی تهیه‌ی برده بود. اما نظام اقتصادی اجتماعی نمی‌توانست از نیروی کار برده چشم بپوشد. برده ها نیرویی دسته جمعی بودند که در زمینه کشاورزی، ساختمان سازی، حفر چاه و جوی، احیای شوره زارها و خدمتگذاری از آنها استفاده می‌شد. به همین خاطر زمامداران به دنبال

---

[۱]- تاریخ بغداد، ج۱، ص۱۰۰.
[۲]- مسامعة ، ص۱۲۷، نک: عیون الاخبار(ابن قتیبه)، ج۲، ص ۶۱
[۳]- مروج الذهب، ج۳، ص ۱۰۵.
[۴]- الکامل، ج۴، ص ۴۰.
[۵]- همان.

راهی دیگر برای بدست آوردن بیشترین تعداد برده بودند.تجارت برده از آن زمان به بعد تبدیل به زمینه‌ی اقتصادی مهم و کاری پر درآمد شد. شمال آفریقا یکی از منابع برده بود.[۱]

برده‌ها که از راههای دور آورده می‌شدند، مثل کالا خرید و فروش می‌شدند، صاحب هیچ نبودند و از خود هیچ حقی نداشتند.[۲] اهمیت این تجارت و سود اقتصادیش باعث شد که دولت خلافت مسقیما بر خرید و فروش آن نظارت و کارمندی مخصوص برای این کارتعیین کند که وظیفه تعیین قیمت برده به او سپرده می‌شد، به نام قیم الرقیق.[۳] و بازاری هم به این کار اختصاص داشت به نام «دار الرقیق».[۴] نرخ برده هم مثل هر کالای دیگری از قانون بازارتبعیت می‌کرد، یعنی از عرضه و تقاضا. مهم این است که طبق گفته مورخان در مواقع عادی نرخ برده به دویست درهم می‌رسید.[۵] اما بعد از هر جنگی و بعد از اسیر گرفتن سربازهای دشمن، نرخ برده ها هم پایین می‌آمد. «طبری» می‌گوید: سال ۲۲۳ هجری پس از جنگ «عمّوریه» تعداد اسرا به حدی زیاد بود پنج پنج و ده ده به فروش می‌رسیدند.[۶] برده ها علاوه بر این که در بدترین موقعیت زندگی کار بدون اجرت انجام می‌دادند، زیر بار گران آزار و شکنجه تنها خوراکشان خرما و آرد بود.[۷] بیشتر بردگان "زنگ" در زمینهای کشاورزی جنوب عراق به شیوه دسته جمعی زمینهای شوره زار را آماده کشت می‌کردند، یا در مردابها مشغول بودند. طبق گفته‌ی طبری: فقط در زمین‌های اطراف رودخانه‌ی «دُجیل» پانزده هزار برده کار می‌کردند.[۸] دربار و حرامسرا هم پر بود از برده و کنیزهایی بود که از سمرقند و قندهار آورده شده[۹] و در

۱- تاریخ ایران، ص۲۰۸. تاریخ الشعوب الاسلامیة، ص ۲۱۵. تاریخ سیاسی اسلام، ج۳، ص۵۵۹.
۲- ثورة العبید في الاسلام، احمد علبی، ص۳۵.
۳- سفرنامه ناصر خسرو، ص ۶۳. تصحیح دبیر ساقی.
۴- مروج الذهب، ج۳. ص ۴۱۸
۵- مسامحة ، ص۲۸۷ نک الاغانی، الاصفهانی، ج۳ ، ص۲۰۷.
۶- تاریخ الرسل، ج۷ ، ص۲۷۵.
۷- همان، ص۵۴۶.
۸- همان ، ص۵۴۷.
۹- مسامحة ، ص،۲۸۷.

پایتخت خلافت به فروش می‌رسیدند، طبقه‌ای اجتماعی از این کار سود می‌بردند و پول زیادی بدست می‌آوردند.[۱] تلاش خلیفه و همه زمامداران برای بدست آوردن بیشترین کنیزک و خدمتکار چنان رواجی به این تجارت داد که دو تاجر سرشناس آن دوره ابراهیم الموصلی و یزید حورا، دم و دستگاهی به راه انداختند که غیر از خرید و فروش بردگان زن، رقص و آواز و موسیقی هم به آنها یاد می‌داد.[۲] این برده ها که بعداً در حرمسرای خلیفه و زمامداران جای می‌گرفتند، غیر از کارهای خدماتی وسیله‌ای بودند برای خوشگذرانی‌های صاحبانشان. مسعودی می‌گوید: خلیفه متوکل در حرمسرای خود چهار هزار کنیز داشته[۳] و یکی از امیران او دویست غلام و کنیزک را به او هدیه کرد.[۴] غیر از زن‌های حبشی، رومی، گرجی و چرکس، که در بازار برده فروشان معامله[۵] و سپس در دربار زمامداران وسیله‌ی لذت می‌شدند، حتی برده‌های مرد هم وضعیت مشابهی داشتند. امین در زمان زمامداریش همجنس‌گرایی را رسمیت بخشید و طبق قانونی که او وضع کرد صاحبان برده حق داشتند با برده‌های مردشان سکس داشته باشند.[۶] مامون هم این رسم را ادامه داد. به حدی که در زمان او یحیی ابن اکثم؟ که قاضی شرع بصره و صاحب چند اثر در مورد شرع و فقه اسلام بود، پانصد برده‌ی مرد داشت و با همه‌ی آنها هم می‌خوابید.[۷]

در این‌جا می‌بینیم بردگی به عنوان نظامی اقتصادی ـ اجتماعی چه نقش اساسی‌ای در جامعه‌ی اسلامی داشته و سطح استثمار تا چه حد بوده است. پیشرفت کشاورزی و استخراج فلزات، رشد صنعت بازرگانی به ویژه در دوره‌ی اول عباسیان، این گروه را از نظر کمی توسعه‌ی شدیدی بخشید. مسائل و

۱- تاریخ سیاسی اسلام، ج۲ ، ص۳۲۳.
۲- مسامعة ، ص۲۸۷ ، نک: الاغانی، الصفهانی، ج۳ ، ص۲۴۶.
۳- مروج الذهب، ج۴ ، ص۱۲۲ مسعودی ـ این نوع برده را ـ سریه ـ می نامد و این نام مختص کنیزکی است که صاحبش با او همخوابه شود.
۴- همان، ص۱۲۴.
۵- تاریخ سیاسی اسلام، ج۲ ،ص۳۴۳
۶- تاریخ طبری، ج ۱۳ ، ص ۵۶۵۹ ، کامل، ج ۱۰ ، ص ۲۳۸ـ ۲۴۰
۷- مروج الذهب، ج۲ ، ص ۴۳۵ـ ۴۳۶

منافع مشترک، دلایل این طبقه‌ی اجتماعی برای اتحاد بود و آنها را به نارضایتی از زندگی بردگی تشویق می‌کرد. اوایل به صورت فردی و گروهی متواری می‌شدند و به شهرها و آبادی‌های جنوب عراق پناه می‌بردند. این پدیده بسیار سریع باعث نگرانی قدرتمندان شد. شخص خلیفه مدام به زمامداران مناطق نامه می‌نوشت که برده های فراری را دستگیر و به صاحبانشان برگردانند.[1]

این پدیده نشانه‌ی چرخشی در تاریخ هر نظام اجتماعی است و حاصل مرحله‌ای است که در آن مناسبات تولیدی تبدیل به سدی در برابر رشد نیروی تولیدی می‌شود. یعنی در مرحله‌ای مشخص که نیروی تولید کننده پیشرفت می‌کند و راضی به شرایط قبلی نمی‌شود، سعی در منهدم کردن آن دارد تا به جای آن شرایطی تازه و قابل قبول بنا نهد. دیالکتیک تاریخ این پدیده را رشد کیفی میداند. به عبارتی دیگر تغییر نیروی اجتماعی از کمیت به کیفیت است. به طور خلاصه، در آن مرحله برده‌گان تبدیل به طبقه‌ای شدند که می‌خواست خود درباره‌ی سرنوشت خود تصمیم بگیرد. در اواسط قرن سوم هجری، هنگامی که ستم اجتماعی افزایش یافت، شورش برده‌گان جنوب عراق، که در تاریخ به قیام زنگ شهره است.هزاران برده را در جنبشی انقلابی با هم متحد کرد، که به مدت چهارده سال تخت و بخت دولت خلافت را لرزاندند. هر چند این قیام پیروز نشد اما جایگاهی خاص در تاریخ اسلام دارد که به جای خود راجع به آن بحث خواهیم کرد.

چهارم: پیشه‌وران و کسبه‌ی شهری

در جامعه‌ی ارباب‌سالاری ساختار طبقاتی آن‌قدر پیچیده است که جامعه به چند قشر و طبقه‌ی اجتماعی مختلف تبدیل می‌شود. یکی از خصوصیات این جامعه این است که انسان از بدو تولد وابسته به قشر یا طبقه‌ای اجتماعی است که تغییر آن فرایندی بسیار مشکل است.

حتی طبقه‌ی فئودال در خود چند طبقه است که موقعیت هر طبقه به مقدار دارایی آنها مرتبط است. مادام قدرت اقتصادی در نظام فئودالی در اساس از روستا

---

[1]- مسامحة ، ص۲۸۵ . نک: رسائل الصابی، ص ۱۶۰.

سرچشمه می‌گیرد، در این نظام شهر بعد از روستا قرار دارد. اما در مرحله‌ای دیگر و تحت‌تأثیر رشد بازرگانی و صنایع، شهرهای بزرگ به مراکز بازرگانی و صنعتی تبدیل می‌شدند. رشد کارهای صنعتی هم نقش موثری در پیشرفت کشاورزی داشت. گسترش بازرگانی و فرایند بازرگانی موقعیتی تازه برای رشد کار صنعتی به وجود آورد. و زمینه برای ظهور طبقه‌ای جدید فراهم شد. خرده مالکان روستا به‌خاطر زیادی مالیات، زمینهای‌شان را به نرخی بسیار ارزان می فروختند، به شهرها کوچ می‌کردند و به گروه کسبه و صنعتگران شهری می‌پیوستند. منافع نظام فئودالی با منافع این قشر اجتماعی تازه همخوان نبود و کار صنعتی هم به حدی پیشرفت نکرده بود خود را از اقتصاد روستا جدا کند. شهر همان‌طور زیردست و قدرت ارباب و اشراف‌زاده‌ها بود و صنعتگران هم نمی‌توانستند خود را از زیر بار فئودالیزم رهایی بخشند. اما به خاطر موقعیت‌شان و ناسازگاری‌شان با طبقه‌ی فئودال قدرتمند حاضر بودند در هر انقلاب و جنبشی که علیه دولت خلافت برپا می‌شد شرکت کنند. طبق نظر یکی از مورخان آن زمان، ظلم و ستم بیش از حد فئودالی، صنعتگران را ناچار کرد به «خوارج» بپیوندند.[۱] و همراه کشاورزان عباسیان را حمایت کنند، و به آن جنبشی یاری رسانند که دولت اموی را درهم شکست.[۲] در زمان عباسیان، صنعتگران و کسبه و زحمت‌کشان بیشتر مردم شهرها را تشکیل می‌دادند و وجودشان در جامعه‌ی اسلامی محرز بود. اما سطح زندگی‌شان بسیار پائین بود. به نظریکی از مورخان، صنعتگران در سطح بسیار پایین سلسله مراتب اقتصادی قرار می‌گرفتند.[۳] در این میان زحمت‌کشان شهری با رنج و زحمت زندگی بخور ونمیری برای خود فراهم می‌کردند. آشفتگی سیاسی و شورش‌هایی که در زمان عباسیان روی داد، مستقیماً بر نرخ کالا و نیازمندی‌های زندگی مردم و بخصوص این طبقه، تاثیر گذاشت. گرانی و قحطی پدیده‌ای همیشگی بودند و فقیران و بیچارگان را وادار به خوردن گوشت سگ و اجساد مرده‌ی حیوانات

---

[۱] – خوارج به آن دسته‌ای می گویند که پس از جنگ صفین از علی ابن ابوطالب جدا شدند. آنها هیچ حکمی غیر از احکام قرآن را باور نداشتند و طرز فکرشان در مورد رهبری کردن مسلمانان این بود که هر کسی می‌تواند رهبر مسلمین باشد و لزومی ندارد که حتما عرب باشد. حکم علی و معاویه را مثل هم می‌دانستند. سپاه علی بن ابوطالب به آنها حمله کرد، که در ناحیه‌ی «نهروان» با هم روبرو شدند و خوارج شکست خوردند. قابل توجه است که ابن ملجم، قاتل علی بن ابوطالب، از خوارج بود.

[۲] – البابکیة ص۶۷و ۹۸.

[۳] – مساممة ، ص ۲۸۰ نک: الاشارة الی محاسن التجارة الدمشقی، ص۴۳

می‌کرد. زمامداران و قدرتمندان هم،تبدیل به طبقه‌ای رشوه خوار شده بودند که به حساب بیچارگان و برهنگان و عرق جبین آنها زندگی می‌کردند. انواع مواد غذایی و دانه های خوراکی را در انحصار گرفته بودند و به میل خود در بازار به فروش می‌گذاشتند.[۱] ابن مسکویه می‌گوید: مرگ و میر زیاد شد. قحطی رخ داد. خانه‌ها ویران شدند. سربازان دولت هرچه خواستند انجام دادند.[۲]

این تصویری کامل از مرحله‌ای مشخص از جامعه اسلام در زمان دولت خلافت است. مرحله‌ای که نیروی اجتماعی تازه‌ای در شرف تولد است. نیرویی ناسازگار با نظام فئودالی که در صورت عدم خلق روابط متفاوت رشد نخواهد کرد، به همین جهت هم تمامی تلاشش تغییر مناسبات کهنه می باشد. روابط فئودالی که انسان را وابسته به خود می‌کند، زارع را به زمین می‌بندد و فرصت آزادی کار را از او می‌گیرد، با گسترش کار صنعتی سازگار نیست، چون کار صنعتی نیاز به نیروی کار آزاد دارد. نیرویی که به هیچ محدودیتی پابند نباشد و منافعش در استفاده از منابع طبیعی و توسعه‌ی دانش مستتر است. پیشه‌وران نسبت به زندگی انسانی، دارای فهمی تازه‌تر و با منافع و افکار فئودالی ناسازگار، از نظر فکری علیه ایدئولوژی قدرتمندان، و از نظر سیاسی هم در تلاش تصاحب سکان قدرت بودند. به همین دلیل جنبش‌های فکری زیرزمینی از میان این طبقه ظهور کردند. این طبقه در تمامی انقلاب‌ها و جنبش‌های سیاسی و فکری عملا شرکت می‌کردند ودر صف اول بوده‌اند. انتشار فکر و اعتقادهای تازه در شهرهای بصره، کوفه، شام، خراسان و بحرین مدرک غیرقابل انکار این حقیقتند که طبقه‌ی پیشه‌وران در مرحله‌ای مشخص نسبت به داشتن سازمانی مستقل. حساس نیاز کرده و در عمل هم آن را تشکیل داده‌اند.

جنبش‌های قدری،[۳]معتزله، اسماعیلیه، قرمطیان و گروه اخوان الصفا مکاتب فکری و سیاسی مخالف ایدئولوژی حاکم بودند که به میدان کشمکش‌ها وارد و در واقع بیانگر نگرش سیاسی و نظری قشر اجتماعی نوظهور بودند.

---

[۱]- الکامل، ج۶، ص ۲۸۱، ۲۸۴ ؛ تجارب الامم، ج۱ ، ص ۷۳ و۷۴ .

[۲]- تجارب الامم، ج۲ ، ص۳۱۴.

[۳]- گروهی که به رهبری واصل بن عطا از حسن بصری جدا شدند. این‌ها به تحلیل‌های عقلی و منطقی اعتقاد داشتند. مهمترین افکار و اعتقادشان: اول، مسلمانی که گناهی مرتکب می‌شود نه کافر است و نه مسلمان، بلکه چیزی است در میانه این دو حالت؛ دوم، به استقلال اراده انسان اعتقاد داشتند که در فرهنگ اسلام به (قدری) شناخته شده، یعنی علیه اعتقاد«جبریه» بودند که نگرش رسمی خلافت بود؛ سوم، باوری به نزول قرآن نداشتند.

فصل چهارم:
روبنای سیاسی و ایدئولوژیک دولت خلافت

قرآن هیچ اشاره‌ای به کیفیت تأسیس دولت نکرده است. پیامبر هم هیچ تلاشی برای تاسیس دولت اسلامی به معنای کلمه نکرده و هیچ منبع تاریخی تأیید ننموده که در مدت سیزده سال اقامت در مکه، پیامبر برای ساختن دولت تلاش نموده است. عدم وجود حدیثی درباره‌ی دولت و طریقه تشکیل آن، سندی دیگر براین ادعاست.

یعنی شریعت اسلام ـ قرآن و حدیث ـ که اساس و پایه‌ی فکری اسلام هستند این مسئله را حل نکرده‌اند و این شکاف بزرگ در فکر سیاسی اسلام مستقیماً بعد از مرگ پیامبر ظاهر و باعث دوگانگی و پیدایش ناسازگاری در بین مسلمانان شد، و تا به امروز هم پیامدهایش ادامه دارد. یکی از نویسندگان این عصر، در این مورد می‌گوید که خداوند عمداً به این مسئله

نپرداخته و منظورش این بوده که تاسیس دولت را به انسان‌ها بسپارد.[۱]

در حقیقت این مسأله جای بحث است. نخست، این که دین اسلام پیامبر را فرستاده‌ی خدا میداند و او فرستاده شده به اصلاح اموراجتماعی بپردازد، اما پیداست اداره‌ی امور جامعه بدون تاسیس دم و دستگاهی دولتی ممکن نیست. و برای انجام چنین وظیفه‌ای هیچ نوشته‌ای وجود ندارد.

دوم، اگر منظور این است که وظیفه‌ی تأسیس دولت برعهده‌ی پیامبر نیست و هدف جداکردن او از مردم است،باز اشتباه بزرگی است، چون برعکس همیشه پیامبر را انسانی عادی معرفی کرده واز مردم جدا نکرده است.[۲]

سوم، مجتهدین اسلام که به تفسیر قرآن می‌پردازند و می‌گویند: چیزی نمانده که خداوند در قرآن از آن صحبتی نکرده باشد و راه حلی برای آن نگذاشته باشد و دلیل آنها هم آیه‌ی «وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ »[۳] است. در این‌جا می‌توان از آنها پرسید آیا دولت پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی در فرهنگ اسلام، آن‌قدر اهمیت نداشته که آیه‌ای به آن اختصاص داده شود؟!!

چهارم، هدف اجتماعی دین اسلام هماهنگ کردن کل قبایل عرب و به وجود آوردن جامعه‌ای متحد بوده به طوری که با موقعیت اقتصادی ــ اجتماعی تازه ای زمان خود بگنجد و اعتقاد دینی هم همیشه بر اتحاد و برابری و تفاهم و دوری از دوگانگی تکیه دارد. «وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً »[۴] یا : «تكُونُواْ كَالَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ »[۵] یا « وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ

---

۱ - القرآن و الدولة. الدكتور محمد احمد خلف الله، مجلة الكاتب، العدد ۱۳۹، ص۲۹، اكتبر ۱۹۷۲.

۲ -« قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ » سوره الكهف، آيه ۱۱۰ . يا « قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إَلاَّ بَشَراً رَّسُولاً» سورة الاسراء، ۹۳۰ .

۳ - سورة الانعام، آيه۵۹.

۴ - سورة ال عمران، آيه ۱۰۳.

۵ - سورة ال عمران، آيه ۱۰۵.

الصَّابِرِینَ.»[1] پس چه دلیلی دارد که مسئله مهمی چـون دولـت معلـق شـده و آن‌طوری که نویسنده‌ی نامبرده اجتهاد کرده ممکـن اسـت کـه خداونـد علیـه خواست و اراده خودش که تاکید بر اتحاد و همبستگی دارد، علاقـه ای بـه آن همه کشت و کشتاری که مسلمانان بر سر چگونگی تشکیل دولـت و انتخـاب رهبر مرتکب شدند، داشته باشد؟!!

حقیقت این است که سال‌های آغازین اسلام هنوز اتحاد اجتماعی آن تغییر و تحولات اساسی را بخود ندیده بود که نیازی به نظـام سیاسـی نـوینی داشـته باشد. فکر رهبری مسلمانان نیز قبل از مرگ پیامبر بـه ذهـن هـیچ‌کـس راه نیافته بود. چون تقدیس این پایه عظیم دینی چنان بود که هیچکس مـرگ او را باور نمی‌کرد. برای مثـال هنگـام مـرگ پیـامبر شخـصی مثـل «عمـر بـن خطاب» مرگ او را باور نکرده و بر منبر رفته به مـسلمین اخطـار میکنـد کـه: «نمی خواهم از هیچ‌کس بشنوم که بگوید محمد مرده».[2]

در آن زمان جامعه‌ی عرب متشکل بود از اشراف قبیله‌ای در مقابل بردگان و مردم به طـور عمـوم. آن نظـام اجتمـاعی کـه پیـامبر از آغـاز آن را رهبـری می‌کرد، با خصوصیات رشد اقتصادی اجتماعی آن مرحله متناسب بـود و دیـن تازه هم بیشتر بر توحید و پـاداش بهـشت و سـزای دوزخ و لازمـه محکـم‌تـر کردن اعتقاد مسلمانان تکیه داشت. یعنی تا آن زمان جامعه عـرب نیـازی بـه قانون و مقررات تازه نداشت. اما این اتفاق تـاریخی در همـان وضـعیت بـاقی نماند و رویدادهای نو و موقعیت‌های تازه دین اسلام را ناچار کرد که فقط بـه ترویج دین اکتفا نکند و قوانینی هم وضع کند.[3]

واقعه‌ی هجرت و کوچ مسلمانان به مدینه باعث تحولی در تاریخ اسلام شـد. هجرت مسلمانان اعم از ثروتمند و فقیر، مسلمانان ثروتمند را از دارایـی خـود محروم کرد و آنان می بایست مثل هـر مـسلمان فقیـری در جامعـه‌ی تـازه‌ی

۱- سورة الانفال، آیه ۴۶.
۲- النزعات المادية ، ج۱، ص ۳۸۹. نک: طبقات، ابن سعد الکبری، ج۲، ص۲۶۶.
۳- همان، ص۳۵۴

مدینه صاحب هیچ چیز نباشند. پیامبر برای تامین نیازهای زندگی مهاجرین وساکنین مدینه که پشت و پناه مسلمانان شدند، می‌بایست قدمی بردارد. و برای تامین گذران مسلمانان قوانینی وضع کند. قوانینی که می‌بایست هم با وضعیت تازه جور باشد و هم توانایی حل مسائلی را که در آینده بوجود می‌آیند داشته باشد.[۱]

دین اسلام از اساس مثل ضرورتی تاریخی با هدف متحد کردن قبایل و ایلات و تیره‌های عرب شبه جزیره عربستان پدید آمد. نظام قبیله‌ای که اولین قدرت مورد قبول اجتماع بود، جلوی رشد جامعه عرب را می‌گرفت، اما شرایط تازه‌ی اقتصادی و اجتماعی ایجاب می‌کرد این نیروهای اجتماعی هماهنگ و متحد شوند. تلاش دین اسلام برای متحد کردن آن قبایل، از طرفی مشکل را از بین می‌برد و از طرفی دیگر نیروی مادی و معنوی جدیدی را به میدان کشمکش اجتماعی می‌کشید. متحد کردن چند تیره‌ی عرب در زیر پرچم اسلام، نیروی مادی بزرگی را برای اسلام فراهم کرد. اعتقادات دینی چون ایده‌ای واحد آنها را با هم جمع کرده و همان نیروی معنوی بود که در میدان جنگ و کشمکش وجود خود را ثابت کرد و نقش موثر خود را در پیشبرد و پیروزی دین تازه ایفا کرد. این نیروی معنوی که از اعتقاد دینی نشات می‌گرفت و شرعیت دینی به آن بخشیده شده بود، از جهت مادی به پایه و اساسی قانونی نیاز داشت تا جنگاوران از دستاورد جنگ بهره مند شوند. آن قوانینی هم که به طورکل به چگونگی تقسیم زمین‌ها و دستاوردهای دیگر مادی می‌پرداخت دو وظیفه را انجام می‌دادند. اول: متحد کردن، دوم: تشویق مسلمانان به حمله.[۲] مسئله‌ی دیگری که از نظر اجتماعی بسیار مهم است و نمی‌توان فراموش کرد این است که حقوق شخصی و قبیله‌ای و مفهوم انتقام طبق قوانین کلی اسلام تغییر کردند و تبدیل به حقوق جامعه شد. یعنی حق

۱- النزعات المادیة ، ج۱، ص۳۵۵.
۲- همان، ص۳۵۶ .

خصوصی به حق عمومی بدل شد.
رسوم عشیره‌ای در جامعه‌ی عرب که تنها به قدرت قبیله اعتقاد داشت، در جامعه‌ی اسلام مضمحل شد، شریعت اساس قدرت شد و کنترل تمامی مسائل اجتماعی را به عهده گرفت. اما هنوز مسئله‌ی تاسیس دولت و شیوه‌ی حکمرانی مسلمانان معلق باقی مانده بود. برای همین هم نمی‌توانیم از روی کلیه متون شریعت اسلام ایده‌ی روشنی در باب شیوه‌ی قدرت در اسلام بیابیم. و همین هم باعث شد که پس از مرگ پیامبر بزرگترین مشکل مسلمانان بر سر نوع دولت و چگونگی انتخاب رهبر به وجود بیایدپرسشهایی چون اینکه باید وابسته به چه خانواده و عشیره و قبیله‌ای باشد؟ آیا رهبری حقی خدایی است یا انسانی؟!

این‌ها مسائلی بود که گروه‌های مختلف مسلمانان پس از مرگ پیامبر به میان آوردند و به دلیل نبودن نوشته‌ای مشخص و رای و نظرات مکتوب، نتوانستند تصمیمی جدی و قطعی برای آن بگیرند. تا این که ابو عبید جراح، یکی از سران انصار، پا پیش گذاشت و به پیشنهاد او با ابوبکر بیعت شد. اما مسئله با بیعت با ابوبکر فیصله پیدا نکرد. چون انتخاب رهبر تنها یکی از کشمکش‌های بین انصار و مهاجرین بود، و از سوی دیگر مسئله نقطه نظرهای مسلمین بود برای پایه سیاسی و دینی رهبر که بعدها چندین مشکل بزرگ و برخوردهای اجتماعی از آن به وجود آمد.

آیا رهبری حقی خدایی است؟ آیا خداوند برحسب لیاقت کسی آن را به او می‌بخشد و او هم موظف است بعد از مرگ پیامبر رسالت او را به جا بیاورد یا این که اساسی اجتماعی دارد و مسلمانان حق دارند به خواست و آرزوی خودشان رهبری انتخاب کنند؟ مشکل دیگر مسئله‌ی قبیله‌ی رهبر بود و مسلمانان نمی دانستند آیا باید رهبر از بنی هاشم باشد یا هر قبیله‌ای دیگر از قریش ؟ یا لازم است فقط عرب باشد؟ و آیا غیرعرب هم حق دارد رهبر شود

حتی برده ای حبشی)[۱] چنان که بعداً خوارج اعلام کردند.
این پرسش‌ها پس از مرگ پیامبر سبب شد مسلمانان نتوانند تصمیمی درست در مورد آن بگیرند، این‌ها که به ظاهر مشکلاتی دینی و در اساس مشکلات عمیق برنامه سیاسی اسلام هستند. فاکتور اساسی این مسئله هم این است: اول: اسلام تا آن حد پیشرفت نکرده بود که نیازی به روبنای تازه سیاسی داشته باشد. دوم: حد آگاهی تا آن حد بالا نرفته بود مسئله دولت را در چهارچوبی نظری و قانونی قرار دهد.[۲] تصمیم گیری برای این که چه کسی رهبر شود و چگونه این مقام به او داده شود، مسئله‌ای ساده نیست که عمداً به تعویق بیفتد وبعدها درباره آن تصمیم بگیرند. دولت اسلام و رهبری مسلمانان، مسائل مهمی هستند که بزرگترین شکاف‌ها را در بنیاد دین اسلام به وجود آورده‌اند و باعث دوگانگی و سپس نزاع خونین مسلمین شده که تا به امروز هم ادامه دارد.

نگرش مسلمین به رهبری بر دو اساس بوده است.

اول: رهبری را حق خدا میدانستند تا جایی که معتقد بودند تنها تفاوت میان پیامبر و رهبر مسلمین در این است که برای پیامبر وحی نازل می‌شده[۳] و حال که پیامبر که خود جانشین خود را تعیین کرده، بدین معناست که خدا از طریق پیامبر شخصی را به جانشینی تعیین کرده و بر این اساس رهبری و انتخاب رهبر فقط حق خداست.

دوم: این که رهبریت را جایگاهی اجتماعی دانسته و بیعت کردن یا انتخاب را قبول داشتند، چنان که عمر بن خطاب انجام داد.

گروه اول که متشکل از هواداران و طرفداران علی بن ابی طالب بودند و "شیعه" نامیده می‌شوند، مدرک‌شان بر این حق خدایی واقعه‌ی غدیرخم است که گویا پیامبر بعد از حجه الوداع در محلی به نام غدیرخم مردم را جمع کرده

۱- همان، ص۳۹۴.
۲- با این اعتقاد که ساختار اجتماعی وضعیت آگاهی اجتماعی را تعیین می‌کند، نبودن این آگاهی دلیلی است بر عدم وجود رشد اقتصادی — اجتماعی در آن مرحله.
۳- همان.

و به آنها اعلام کرده که باید بعد از خودش علی رهبر مسلمانان شود. با وجود این که تمامی مراجع تاریخی صحت این رویداد و حرف پیامبر را تایید می‌کنند. لیکن شفاهیت این مسئله بزرگترین مشکل را در پروژه سیاسی اسلام به وجود آورد.[۱] نزد شیعیان کلمه مولی به آن صورتی که پیامبر اعلام کرده بدین معنی است که هر کسی که پیامبر رهبرش بوده از این پس علی رهبرش می‌باشد.[۲] اما گروه‌ها و دسته‌های دیگر مسلمانان عقیده دارند که کلمه مولی برای بزرگداشت و علاقه به کار برده شده و به معنی رهبر و امام مسلمین نیست.[۳]

همین گروه که رهبریت را یکی از اصول اجتماعی میدانستند و براین عقیده بودند که پیامبر این مسئله را برای مسلمانان گذاشته تا به میل و آرزوی خود شخص لایقی را انتخاب کنند، در برابر چند مسئله دیگر قرار می‌گرفتند، چه نامی بر رهبر بگذارند؟ خلیفه یا امام؟ اگر خلیفه بگذارند خلیفه چه کسی است؟ خلیفه خداوند که درست نیست، چون که خلیفه جانشین شخص مرده یا غایب است، پس این عکس توحید و علیه اعتقادات دین است. اصول دین بر وجود خداوند تاکید دارند که واجب الوجود است و نباید غایب باشد و همیشه هست و در همه جا حاضر است. این تحلیل باعث شد که نتوانند نام خلیفه خداوند را بر او بگذارند و ناچار شدند نام خلیفه پیامبر خدا را بر این شخص بنهند. اولی که ابوبکر بود، خلیفه پیامبر خدا نام گرفت. پس از او «خلیفه، خلیفه پیامبر خدا» سپس «خلیفه خلیفه خلیفه پیامبر خدا» تا به ناچار به صورت خلاصه‌ی خلیفه راضی شدند و لقب خلیفه باقی ماند. لقب امام هم به عقیده مجتهدین، مقامی دینی است و به معنای پیش نماز مسلمانان است و با مقام خلیفه مطابق نیست. چون خلیفه غیر از قدرت دینی، قدرت سیاسی هم

۱- متن این گفته در تاریخ به این صورت است «من کنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم والي من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق اینما دار».
۲- النزعات المادية ، ج۱، ص۳۹۵.
۳- همان.

دارد.[۱] چگونگی نامزدی خلیفه هم خود مشکلی شده بود. چه کسی حق نامزد شدن دارد؟

تمامی این مشکلات سیاسی بزرگ که در قالب دین خود را نشان می‌دادند و مسلمانان نمی‌توانستند حلشان کنند به دلیل نبود متنی مشخص و اصولی روشن در دین بود. اما قدرت بیشتر در مبارزات و کشمکش‌های اجتماعی همیشه نقش خود را در حل مسائل سیاسی ایفا کرده و می‌کنند و وضعیت آن زمان جامعه اسلامی هم از این قانون مستثنی نیست. به همین جهت قدرت اراده خود را بر تمامی آرا و نظریه‌ها تحمیل کرد و تجمع «ثقیفه» و پیش قدم شدن ابوعبیده خود تبدیل به اصلی شد، و بعداً ابوبکر به خواست و اراده‌ی خود عمر را خلیفه مسلمین قرار داد.[۲]

عمر هم پس از زخمی شدن به اجتهاد خود شش نفر را نامزد کرد و برای انتخاب جانشین طرحی ریخت. طبق این طرح، سعد بن ابی وقاص، علی بن ابی طالب، عبدالرحمن بن عوف، زبیر بن عوام، عثمان بن غفان و طلحه ابن عبیدالله می بایست یک نفر را از میان خودشان به عنوان خلیفه انتخاب کنند.

اما علی بن ابی طالب نه از طرف خلیفه‌ی قبل از خود و نه به طریقه عثمان انتخاب شد. چون پس از قتل عثمان مسلمانان نظر واحدی نداشتند. این وضعیت نیز سبب شد گروهی با او بیعت کنند، گروهی علیه او جبهه بگیرند و عده‌ای هم بی‌طرف بمانند.[۳] و بدین طریق تعیین رهبر چون مشکلی بزرگ نظام سیاسی اسلامی را در تقابل با حق قانونی فرد قرار داد؛ یعنی فکر سیاسی اسلام با تضاد بین اعتقاد دینی واعتقاد به حق قانونی افراد مواجه شد.

اجتهاد خلفای راشدین برای تعیین کردن رهبر به دو طریقه بود. اول، خلیفه قبل از مرگ خود کسی را تعیین می‌کرد، مانند ابوبکر. دوم، خلیفه خودش حق انتخاب خلیفه‌اش را به گروهی واگذار می‌کرد و آنها از میان خود کسی را

---

[۱] - نک: القران والدولة دکتر محمد احمد خلف الله، مجلة الکاتب، ص۳۶ ، شماره ۱۴۰، نوامبر۱۹۷۲.
[۲] - النزعات المادیة ، ج۱، ص ۳۹۷. نک: (الطبری ج۴ ص۵۱).
[۳] - همان، نک: الطبری، ج۵، ص۳۵.

انتخاب می‌کردند، مانند خواسته‌ی عمر. جالب این‌جاست که هیچ‌کدام از این دو طریقه هیچ اشاره‌ای به حق قانونی فرد مسلمان نکرده و حق انتخاب و تعیین را به چند نفری روا دیده که تعدادشان از انگشتان دست متجاوز نیست. این افراد طبقه‌ی قدرتمند و صاحب پایگاه اجتماعی آن زمان جامعه‌ی اسلام بوده‌اند و به هیچ‌کدام از مردم عادی نه حق انتخاب رهبر خودشان را داده‌اند ونه هیچ‌کدام شان حق نامزدی را داشته‌اند. مسئله‌ی شورا هم که مجتهدین اسلام راجع به آن بسیار صحبت می‌کنند که گویا قرآن به آن اشاره کرده، باز جای تأمل است.[1]

اول، اگر منظور از شورا کاری باشد که عمر بن خطاب انجام داد و سپس مجتهدین راجع به آن صحبت کرده‌اند، باید بپرسیم که چرا پس از مرگ پیامبر شورا را به اصلی تثبیت شده تبدیل نکرده و به آن عمل نکردند؟ چرا انتخاب ابوبکر توسط بیعت انجام شد؟ و چرا وی به همان اکتفا نکرده و عمر را به جانشینی خود انتخاب کرد؟ آیامی توان گفت ابوبکر از شریعت بی اطلاع بوده؟ یا از اصول آن شریعت سرپیچی کرده؟ دوم، عثمان بن عفان طبق اجتهاد عمر، از طرف شش نفر انتخاب شد. اما وقتی با نارضایتی مردم روبرو شد و از او خواستند که از خلافت دست بردارد، اعلام کرد که او از طرف خدا به این مقام گذاشته شده واین پیراهنی است که خدای بزرگ به تن او دوخته است.[2] یعنی هیچ اهمیتی برای اراده سیاسی جمیع مسلمانان قائل نبوده است. سوم، شریعت،اسلام، قرآن و حدیث، شورا را به اصلی تثبیت شده قرار نداده به عبارتی دیگر شورا تبدیل به اصلی قانونی برای انتخاب رهبر و طریقه حکومت نشده بلکه در قرآن« به مثابه‌ی اخلاق و طریقه رفتار مسلمانان وصف شده است.»[3]

بهترین مدرک هم این است که غیر از عمر که به اجتهاد خودش شش نفر

---

[1] –« وأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ » سورة الشورى، آیه ۳۸، « وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ » سورة آل عمران، آیه ۱۵۹.
[2] – تاريخ الرسل، ج۳، ص۴۰۴ـ۴۰۵ ،
[3] – النزعات المادية ، ج۱، ص۳۹۸.

را تعیین کرد، هیچ کدام از خلفای راشدین از مبدا شورا پیروی نکرده، حتی در پیشنهاد عمر نیز، فرد هیچ حقی نداشت.می‌بینیم شورا به امری قانونی تبدیل نشده، بلکه فقط نوعی پرسیدن نظر مسلمانان بوده درباره‌ی بعضی ازمشکلات و گرفتاری‌های روزانه که برای مسلمانان پیش می‌آمد، برای مثال درباره‌ی جنگ بدر پیامبر پس از مشورت با یارانش، تصمیم گرفت.[۱]

پس از مرگ پیامبر نظریه‌ی سیاسی اسلام ناچار بود برای پر کردن این خلاء راه‌حلی بیابد، خلائی که زمامداران و مجتهدان بعدی را وادار به اجتهاد وبه سوی موروثی کردن خلافت سوق داد. در این‌جا لازم است راجع به چند نکته صحبت کنیم.

اولاً: طبق رویداد غدیرخم، پیامبر خود سنگ اساس نظام وراثتی را گذاشته است. چون علی هم پسر عمو و هم داماد او بود و نسل علی در واقع نوادگان خود او هستند، و بی‌اساس نیست که شخص علی‌ابن خطاب به علی ابن ابی‌طالب می‌گوید: «وای، سرور من، تو سرور تمامی مسلمانان شدی[۲]». بهانه‌ی مجتهدان سنی نیزکه گویا پیامبر کلمه مولی را به معنی احترام به کار برده، نه به معنای قدرت و حکمرانی، خیلی ضعیف است چون امکان ندارد کسی مثل پیامبر نداند کلمه‌ی مولی به چه معنا است.[۳]

ما بر این اعتقادیم که نویسنده‌ی نام برده درست نگفته، چون اولاً، پیش نمازی حکمرانی را نمی‌رساند. ثانیاً: اگر پیامبر ابوبکر را برای رهبری مسلمانان انتخاب می‌کرد، مسئله‌ی انتخاب خلیفه و واقعه‌ی «صقیفه» اتفاق نمی‌افتاد، یعنی پس از مرگ پیامبر مشکلی به نام مشکل رهبری مسلمانان پیش نمی‌آمد.

---

[۱] - همان،ص۳۹۹.

[۲] - النزعات المادیة ، ج۱، ص ۳۹۵، د. حسین مروه می‌گوید: مراجع سنی مثل ـ منهاج السنة ابن تیمیه در جزء چهارم صفحه ۸۴ این مسئله را روایت می‌کند، المجلسی هم در حیاة القلوب که مرجعی شیعی است، در صفحه ۳۲۹ از این واقعه صحبت کرده و این را می‌رساند که این رویداد جای شک و تردید نیست.

[۳] - علی میر فطروس هم اعتقاد دارد که پیامبر کلمه مولی را برای حکمرانی به کار نیاورده، چون پیامبر قبلاً ابوبکر را انتخاب کرده پیش نمازی مسلمانان را به او سپرده بود. نک: اسلام شناسی، ترجمه‌ی کردی، سیامک بابک، ص۵۷ـ۵۸.

نکته‌ی قابل توجه این است که چه علی و چه معاویه، علیرغم ناسازگاری و دشمنیشان، بر موروثی شدن خلافت متفق بوده‌اند. تنها تفاوت‌شان در این است که علی می خواست رهبری در دست خانواده پیامبر بماند و معاویه می‌خواست دست خانواده اموی باشد. پس اختلاف بین این دو گروه اختلاف میان دو تیره است از قبیله‌ی بزرگ قریش، اختلاف میان دو دسته از یک طبقه‌ی اجتماعی است برای به دست آوردن زمام قدرت، و پیداست که هر دسته‌ای برای حمایت از عقاید و آرایشان به نیروهای اجتماعی نیاز داشتند.

در واقع عثمان و پس از او معاویه نماینده واقعی طبقه‌ی اشراف بودند و به بهترین شیوه منافع این طبقه را حفظ می‌کردند. اما علی خیلی متوجه ناسازگاری اجتماعی بین زمامداران و مردم فقیر و بیچاره مسلمان شد و میدانست که آنها سوی دیگر کشمکش‌های اجتماعی هستند و می توان از آنها به عنوان یک نیروی اجتماعی بزرگ در برخوردهای سیاسی استفاده کرد. و از همان آغاز کار قریب هشت هزار نفر از کشاورزان و مردم فقیر به لشکر علی بن ابوطالب پیوستند.[1] و این همه. گویای این حقیقت تاریخی است که اختلاف در اصل سیاسی بود اما در قالب دین بیان می‌شد.

از سوی دیگر، در حالی که قرآن و حدیث که سند شریعت هستند، از شیوه قدرت سیاسی چیزی نگفته‌اند، پس در واقع نظریه‌ی آشکاری در چگونگی حاکمیت نداشته اند و فکر تاسیس دولت به معنای کلمه وجود نداشته است، وگرنه در نشست «ثقیفه» چه انصار و چه مهاجرین هر کدام حق رهبری را به خود نمی‌داد و این اختلاف بزرگ در میان مسلمین به وجود نمی‌آمد. انصار که اهل مدینه بودند خود را حامی پیامبر و دین اسلام میدانستند و فکر می‌کردند که اگر آنها نبودند دین اسلام گسترش نمی یافت، و می‌گفتند: باید آنها را مساوی با مهاجرین بنگرند و «مسلمین امیری از ما و امیری از شما انتخاب کنند.»[2]

---

[1]- تاریخ الرسل، ج۴، ص ۵۹.
[2]- همان، ج۲، ص۴۴۳.

ابوبکر که از مهاجرین بود، گفت: امیر از ما و وزیر از شما.[۱] به گواهی تاریخ اگر وساطت ابوعبید جراح نبود، همان زمان مسلمانان به‌خاطر رهبری یکدیگر را قتل‌عام می‌کردند. اگر بیعت با ابوبکر و سپس تعیین عمر از طرف ابوبکر اختلاف جامعه اسلامی در شبه جزیره‌ی عربستان را برای مدتی مسکوت کرده باشد، ولی در زمان عثمان دیگر اختلافات به سطح آمدند.

برای ادامه‌ی بحث، فهم درست سیاست‌های عمر ضروری است، و پیداست بدون فهمیدن موقعیت اقتصادی ـ اجتماعی عصر او نمی‌توانیم تلاش‌های قانونی و هدف‌های سیاسی او را درک کنیم.

جنبش بازرگانی در شبه جزیره عربستان قبل از ظهور اسلام هم پیشرفت چشمگیری داشت، و گسترش دین تازه هم ایجاب می‌کرد که مرز منطقه‌ای را پشت سر گذاشته و از چهارچوب تنگ شبه جزیره عرب بیرون برود. دین اسلام که برابری انسان‌ها را تبلیغ و اعلام می‌کرد که دین تمامی انسان‌ها است ولازم است که همه بدون تفاوت نژادی به زیر پرچم آن بروند و به آن ایمان بیاورند، در واقع به استقبال قشری از جامعه می‌رفت که دیگر نمی‌توانستند منافع اقتصادی خود را به مرز جامعه عربستان محدود کنند و نیاز اقتصادی بازرگانان به توسعه‌ی قلمرو، در شکل توسعه‌ی قلمرو اسلام خود را بروز داد. تبلیغ مسلمان کردن ساکنین کشورهای دیگر، خواستی اقتصادی بود در قالب دین.[۲] البته اعتقاد دینی مثل شیوه‌ای از آگاهی اجتماعی نقش خود را در گسترش و ارتقاء سیاست تصرف ممالک دور و همسایه ایفا کرده وعاملی مهم در تشویق فرد مسلمان برای شرکت در فرایند جنگ و تصرف بوده. اما این به هیچ وجه بدین معنی نیست که عامل اقتصادی را به مثابه عامل اصلی در گسترش قلمرو در نظر نگیریم.[۳]

---

[۱]- همان

[۲]-لازم است اشاره کنیم که بازرگانان مکه ابتدا علیه دین اسلام و مانع گسترش آن بودند، از منافع خود آگاهی نداشتند و متوجه نشده بودند که دین تازه عاملی مهم برای رشد بازرگانی خواهد شد و بازرگانان بیش از همه اسلام منتفع شده در مرحله‌ای دیگر تبدیل به اشراف فئودال می‌شوند

[۳]- رهبران اسلام به منظور تشویق مسلمانان به شرکت در ترویج دین تازه، غنایم جنگی را وسیله‌ی تشویق اقتصادی قرار دادند، اگرچه قبل از آن هم قرآن به غارت کردن مال و ملک غیرمسلمانان شرعیت بخشیده بود. -

حقیقتی دیگر که نباید فراموش کنیم این است که سپاه اسلام بر اساس عشیره ای بنیاد گذاشته شده بود. جنگاوران صدر اسلام از نظر اجتماعی و اقتصادی نسبت به ممالک تصرف شده، عقب افتاده بودند، زمانی که سپاه اسلام ایران و قسمتهایی از امپراتوری روم را تصرف کرد آنها به مرحله‌ی فئودالیسم وارد شده بودند و مسئله‌ی تولید برده‌ای در حال افول بود. اما عرب‌ها هنوز به آن مرحله نرسیده بودند. و بجز زبان عربی و دین اسلام چیزی با خود نداشتند.[1] به همین دلیل قدرت سیاسی اسلام با زیر بنای مادی و اجتماعی آن ممالک نمی گنجید. به این موارد باید افزود که اسلام تصوری از مفهوم دولت و طریقه‌ی اداره‌ی آن نداشت، و تمامی آن قدم‌هایی که در اوایل تصرف ممالک در امور اجتماعی برداشته شد عبارت بودند از چگونگی تقسیم غنایم جنگی و تحمیل باج زمین و سرانه و جزیه بر مردم مسلمان و غیر مسلمان. حتی بعضی از آن باج‌ها را زمامداران اسلام از نظام دارایی آن ممالک اخذ و کارمندان متخصص را استخدام نمودند. آنها حتی در ایران ناچار شدند از نظام سیاسی و قانونی و اداری قدیمی ایران استفاده کنند.[2]

همین عامل باعث شد سرکردگان و حکام اسلامی درآغاز تصرف در فرایند تولید ثروت مادی شرکت نکنند. و لشکر اسلام را از اختلاط و تعامل با آن جامعه‌ای که تصرف شده برحَذَر داشتند. این‌ها خود را صاحب دینی تازه و در مقابل مردم مسلمان شده‌ی غیرعرب بالاتر و شایسته‌تر و امتیازات اجتماعی را حق خود میدانستند. این نگرش نسبت به مسلمان غیرعرب، بعدها تبدیل به اصلی تثبیت شده در دولت اموی شد.[3]

فاصله گرفتن سپاه و زمامداران اسلام، باعث شد که فرایند تأثیرگذاری

-- این رسم قبیله‌ای که رگ و ریشه‌ای اجتماعی داشت با روان‌شناسی فرد عرب کاملا موافق بود. « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأنفَالِ قُلِ الأنفَالُ لِلّهِ وَالرَّسُولِ » سورة الانفال، آیه ۱، « وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ.» سورة الانفال ، آیه ۴۱.

۱- تاریخ ایران، ص۱۵۹.

۲- همان.

۳- در زمان خلیفه عمر بن خطاب مسلمان غیرعرب حق نداشت به سپاه اسلام وارد شود. نک: النزعات المادية ج۱، ص ۴۲۳.

متقابل تا مدتی عقب بیفتد. آمیزش با چند ملت و نژاد جداگانه و اداره‌ی چندین ملت متفاوت که هم از نظر اقتصادی و هم از نظر فرهنگی با اعراب متفاوت بودند، دولت اسلام را با مشکلات جدیدی مواجه و وجود دولت را تبدیل به لازمه‌ای تاریخی و اجتماعی کرد. پاسخ‌گویی به نیازهای مادی و معنوی این جامعه‌ی جدید در چهارچوب متون شریعت نمی‌گنجید. اجتهاد کردن در شریعت در زمان عمر تلاشی بود برای پاسخ‌گویی به این خلاء. عمر اولین زمامداری بود که به فکر تاسیس تعدادی مراکز قانونی افتاد. او اولین دیوانی را تاسیس کرد که وظیفه‌اش ثبت نام و مرتبه‌ی اجتماعی کسانی بود که از دستاورد جنگ‌های اسلام بهره مند می‌شدند.[1]

این موسسه مقدمه ای برای تاسیس چند موسسه‌ی دیگر شد که بعدها هر کدام وظیفه انجام امور خاصی را به عهده گرفتند.و شریعت هم تبدیل به میدان اجتهادهای شخصی شد و می‌بایست با موقعیت تازه اقتصادی و اجتماعی هماهنگ گردد. عمر درباره‌ی تقسیم زکات نیز اجتهاد کرد و در زمان خودش از مرز قوانینی که قرآن برای چگونگی تقسیمات گذارده بود پا فراتر نهاد. طبق حکم قرآن مقداری از زکات می‌بایست به کسانی داده شود که در مورد دین اسلام مردد بودند و جای نگرانی بودند. اجتهاد عمر در این مورد این بود که دین اسلام مستقر و پیروز شده و دیگر لزومی ندارد که مقداری از درآمد بیت المال به این گونه افراد داده شود.[2]

وضعیت جدید مشکل بزرگی در راه انجام احکام شریعت نهاد. اجتهاد تنها راه روبرو شدن با مشکلات و گرفتاریهای تازه بود و می توانست اصول دین را با موقعیت‌های تازه‌ی اقتصادی ـ اجتماعی بگنجاند. پیداست که مسئله به همین ختم نشد و زمینه را برای یک جنبش فکری بزرگ و نیز افکار شخصی و فردی مسلمانان مساعد کرد. یعنی اجتهاد کردن در شریعت به

[1] ـ النزعات المادیة ، ج۱، ص۴۲۲.
[2] ـ(إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ.) سورة التوبة آیه ۶۰ در این آیه المولفه قلوبهم آن کسانی هستند که در مقابل دین اسلام دو دل و در شک بودند و در مورد آنها نگران بودند که نکند علیه اسلام برخیزند.

اساسی برای جنبشی عقلانی تبدیل و اثر خود را بر تاریخ بر جای گذاشت.

در زمان عثمان جامعه اسلامی با ثبات‌تر شده بود. ترکیب اجتماعی تغییر کرد. عوامل ایجاد فئودالیزم اندک اندک باعث اضمحلال نظام قبیله‌ای و عشیره‌ای شد و نیروی اجتماعی جدیدی، در زمینه‌ای اقتصادی اجتماعی جدید به میدان آمد. نظام سیاسی می‌بایست روبنایی قابل قبول برای زیر بنای اقتصادی جامعه اسلامی باشد. می بایست آن نظام از جهت سیاسی و قانونی انعکاس خواست و هدف طبقه‌ای تازه باشد که همان طبقه‌ی فئودال تازه از راه رسیده بود. می بایست اساسی ایدئولوژیک برای نحوه‌ی حاکمیت تازه ریخته شود. حق خدایی سندی محکم برای قدرت بی‌حد خلیفه بود و به کار و اعمال دولت خلافت روایی مشروعیت می‌بخشید.

از آغاز زمامداری عثمان، مسلمانان متوجه شدند که پول و مالی که از باج و خراج و جزیه جمع‌آوری می‌شود بجای بیت المال، به جیب خلیفه و آن‌هایی که خلیفه به آنها قدرت و مقام بخشیده، سرازیر می‌شود که همه از فامیل و کس و کار خلیفه و از خانواده بنی امیه بودند.[۱] بدین ترتیب ثروت به چنگ گروهی برگزیده می‌افتاد که صاحب چندین امتیاز اجتماعی بودند و در مقابل آنها کل جمعیت بیچارگان که از ساده ترین نیازهای زندگی محروم بودند، قرار داشتند.

خلیفه عثمان به قصد استقرار حکمرانی خود، تمامی مقام و مرتبه‌های اداری را به فامیل و اطرافیان خود سپرد. سعد بن ابی وقاص را از سر کار برداشت و به جای او ولید بن عقبه را والی کوفه کرد.[۲] پس از مدتی ولید را برداشت و سعید بن عاص را به جای او گذاشت.[۳] ابوموسی اشعری را برکنار و به جای او عبدالله بن عامر را در بصره قرار داد[۴] تمامی ولایت شام را نیز به معاویه ابن

۱- النزعات المادیة ، ج۱، ص۴۳۶.
۲- تاریخ الرسل، ج۳، ص۳۱۰
۳- همان، ص۳۳۹.
۴- همان، ص۳۱۹.

ابوسفیان سپرد.[۱] این‌ها هم بیشترین زمین‌های کشاورزی دم و دستگاه اداری خلافت را تبدیل به یک نظام فئودالی، و در جهت منافع خود به کار گرفتند. به گفته‌ی مورخی چون طبری سیصد مثقال طلا از دستاورد آفریقا را به مروان ابن حکم،[۲] سیصد هزار به عبدالله بن خالد، و به آن‌هایی که با عبدالله بودند نفری صد هزار درهم بخشید و شش هزار هم به زبیر بن عوام داد؛ طلحه بن عبدالله و سعد بن عاص هر کدام صد هزار گرفتند؛ و به هرکدام از دخترانش نیز هنگام ازدواج صد هزار دینار بخشید.[۳]

این اعمال عثمان که تحت عنوان حق خدایی انجام می‌شد، باعث نارضایتی علیه رفتار خلیفه شد. برای مثال ابوذر غفاری که در تاریخ اسلام او را مردی از خدا ترس می‌شناسند. در داخل شام می‌گشت و با صدای بلند آیه «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.»[۴] را می خواند و آشکارا پیدا بود که منظورش اعمال خلیفه عثمان و زمامداران است و همین هم باعث شد که مردم بیچاره و ندار دوستش بدارند و در دل و درون آنها جای بگیرد.[۵] به همین دلیل به خواست معاویه، خلیفه عثمان او را تبعید کرد وتا آخر عمرش بیچاره و در به در شد. طبق گفته‌ی مورخین وقتی که مرد، همسرش پول کفن و دفن او را نداشته است.[۶] تبعید کردن مخالفین سیاست خلیفه عثمان، تنها محدود به ابوذر نبود، بلکه سیاستی عمومی بود که زمامداران منطقه‌ای در برابر هر مخالفی پیاده می‌کردند.طبری به تفصیل از گروهی مردم معترض کوفه صحبت می‌کند که سعد بن عاص آنها را به شام تبعید کرد. و معاویه هم آنها را به کوفه و سپس به حمص می‌فرستد، بدون این که هیچ کدام از حاکمان شام و حمص محاکمه شان کنند و بفهمند

۱- همان، ص۳۳۹.
۲- همان، ص ۳۱۴.
۳- مسامعة ، ص۷۰، نک: الفتنة الکبری، طه حسین، ص۱۹۳.
۴- سورة التوبة، آیه ۳۴
۵- تاریخ الرسل، ج۳، ص۳۳۶.
۶- مسامعة ، ص۷۰_۷۱، نک: انساب الاشراف البلاذری، ج۵، ص۵۶

گناهشان چیست؟[۱]

انباشتن ثروت وخوش‌گذرانی خلیفه به حساب مردم، مسئله‌ای آن‌قدر آشکار و و اضح است که هیچ مورخی نتوانسته از آن چشم پوشی کند. بنیاد نهادن کاخ‌ها و خانه‌های بزرگ با در و پنجره‌های ساج و عرعر؛ خرید چشمه‌ها و آب‌ها و باغ‌های بزرگ، گله‌های شتر و انباشتن پول و نقدینه، ثروت و اموال بی‌شماری برای خلیفه حاصل آورد. پس از قتلش هم صد و پنجاه هزار دینار و یک میلیون درهم پول نقد در خزانه داشت.[۲] زمامداران هم از او تقلید می‌کردند. زبیر بن عوام در هر شهر بصره، کوفه و اسکندریه برای استراحت خود کاخ ساخت.[۳] طلحه بن عبیدالله در کوفه خانه ای بزرگ و در مدینه هم خانه‌ای ساخت که دیوارهایشان از خشت سرخ، درها و پنجره‌هایش از ساج بودند و درآمد روزانه‌اش از زمین‌های عراق به هزار دینار می‌رسید.[۴] ماترک عبدالرحمن بن عوف هزار نفر شتر، صد اسب، ده هزار گوسفند و زمین‌های بسیاری بود که ارزش یک چهارم زمین‌هایش هشتاد و چهار هزار دینار بوده است.[۵]

برای این طبقه‌ی اجتماعی و در راس آنها عثمان که یکی از بازرگانان مکه بود، وضعیت سیاسی چنان رفاهی فراهم کرده بود که هرگز راضی به ترک جایگاه خود و تن دادن به خواست اکثریت مردم نمی‌شدند. خلیفه ای که از خزانه‌ی مسلمین ششصد هزار درهم به دخترش هدیه کند،[۶] آسان و بی دردسر تخت خلافت را ترک نمی‌کند. آن‌گاه نیز که گروه گروه مسلمانان بیچاره و مظلوم شکوای حال خود را نزد او بردند و از او خواستند به کمک‌شان بیاید و ازدست ظلم وستم کاربدستانش نجاتشان بدهد، خلیفه‌ی مسلمین حاضر نبود به استقبال خواست برحق آنها برود. زمانی هم که به او گفتند: حال که آنها را

۱- تاریخ الرسل، ج۳، ص۳۶۰_۳۶۷.
۲- مروج الذهب، ج۲، ص۳۴۱_۳۴۲.
۳- همان، ص۳۴۲.
۴- همان.
۵- همان.
۶- النزعات المادية ، ج۱، ص۴۶۳

از کار برکنار نمی‌کنی خود دست از خلافت بکش، گفت: «چگونه پیراهنی را که خداوند به تنم دوخته بیرون کنم، به خدا سوگند اگر گردنم را بزنید برای من بهتر از این است که پیراهنی را از تن بدرکنم که خدای بزرگ برتنم کرده».[1] این حرف خلیفه عثمان نشانگر این است که از همان آغاز فکر سیاسی اسلام رهبریت را حقی خدایی قلمداد کرده که نه تنها هیچ‌کس حق اعتراض ندارد بلکه انتقاد از آن هم سرپیچی از فرمان خدا و خارج شدن از دین است و ناراضیان دشمن خدا و دین اسلام هستند و باید به سزای خود برسند.و چون سکان قدرت به امویان رسید و دولت اسلام را تاسیس کردند، این دیدگاه بیشتر ریشه دواند و مجتهدان دولتی که قانون را از شریعت استخراج میکردند، طبق اجتهاد خودشان برای هر قانونی که با سیاست کلی دولت خلافت موافق بود بهانه و دلیل می‌آوردند.

تاسیس دولت اموی هم محصول خواست شخصی و موضع فردی معاویه آن‌گونه که عده ای از مورخان می‌گویند، نبود، بلکه نتیجه‌ی تحولاتی بزرگ در ساختار جامعه‌ی اسلامی بود. هدف گروهی از اشراف قبیله‌ای بود که تبدیل به اشراف نیمه فئودالی شده بودند،[2]

و نیز به وسیله‌ای برای حفظ منافع اقتصادی خود نیاز داشتند. و آن وسیله هم دولت خلافت بود. دولتی که توانست وضعیت فئودالیزم و ایدئولوژی آن طبقه را در مدت نود سال مستقر کند. دین اسلام مثل جنبشی رفرمی اجتماعی، تنها برای ایجاد اصول دینی و ارتباط آدمیزاد به پروردگار نیامده بود، بلکه دین تازه در بطن خود هدف‌های اقتصادی ـ اجتماعی داشت. برای همین هم طبق نقشه‌ای خاص و در سایه‌ی قدرت قدم برمی‌داشت. اوایل از در تفهیم درآمد، اما چون صاحب قدرتی اجتماعی شد، راه جنگ و جدل و تحمیل خود را در پیش گرفت.

اصل وجودی این جنبش رفرمی غیر از تلاش برای متحد کردن ساکنین شبه

---

[1]- تاریخ الرسل، ج۳، ص۴۰۴ـ۴۰۵.
[2]- النزعات المادية ، ج۱، ص۴۴۰.

جزیره عربستان چیز دیگری نبود و این هم یک مفهوم سیاسی را می‌رساند: اضمحلال نظام قبیله‌ای، و نیاز به تاسیس قدرتی مرکزی که در ظل آن تمامی تیره‌ها و قبایل عرب متحد شوند.

اتحاد قدرت‌ها و ایجاد سپاهی قدرتمند و مسلح که توانایی تصرف ممالک دیگر را هم داشته باشد، نه فقط قلمرو دین اسلام را گسترش داد، بلکه مرکز سیاسی قدرتمندی را به وجود آورد که تا آن زمان شبه جزیره عربستان به خود ندیده بود. دولت که یک وسیله سیاسی است، برای تثبیت و حفظ منافع طبقه‌ی قدرتمند، حسب وظیفه تاریخی خود، در هر مرحله‌ای نظامی سیاسی و قانونی برای خودش فراهم می‌کند که با منافع اقتصادیش بگنجد. اسلام از بدو گسترش و نفی وضعیت قبیله ای و بیابان نشینی و برخورد با تمدن‌های دیگر، به یک نظام سیاسی و قانونی نیاز داشت که همگام با زیر بنای اقتصادی جامعه تازه باشد.

فئودالیزم برای استقرار حکمرانی خود هرگز نمی‌توانست از ظلم وستم اجتماعی دست بردارد. این طبقه دین را به بخشی مهم ازایدئولوژی خود تبدیل کرد. حق خدایی که از اعتقاد دینی نشات می‌گرفت، حقی بود که به خلیفه قداست می‌بخشید و هم‌زمان حق انتقاد و مقابله را از مردم می‌گرفت. هر نوع حرکت اجتماعی و روشنفکری علیه ایدئولوژی حکمرانان کفر و الحاد ومحاربه با دین بود و اعلام می‌شد دولت اسلام دولتی دینی است. از نظر کل دانشمندان اسلام، وظیفه اصلی دولت اسلام ترویج دین و پشتیبانی از آن است، و پیداست که وظیفه اجتماعی هم دارد. اما وظیفه اصلی‌اش حفظ دین اسلام است و با این اعتقاد، خلیفه مسلمین هر دو قدرت سیاسی و دینی را در دست می‌گیرد. در مرحله اول اصول قانونی از شریعت نشأت می‌گرفتند، اما در مراحل بعدی به دلیل گسترش قلمرو اسلام و استقرار نظام تازه‌ی اقتصادی، حرکت فرهنگی به دنبال خود جنبشی عقلانی را به وجود آورد. جنبشی که به خود حق می‌داد شریعت را به طرق گوناگون بررسی کنند. «قرآن که به زبانی

ادبی بسیار بالا نوشته شده، فهمش در حد توانایی همه نبود».[۱] و چون سوره هایی از آن دارای چندین تأویل بودند، قدرتمندان به آسانی می‌توانستند از بعضی احکام آن گریز بزنند[۲]. دم ودستگاهی شرعی هم نبود که مرزی برای اعمال و کارهای حکمرانان بگذارد. که به دلخواه خود حکمرانی کنند. آن دسته‌ای هم که به مجتهد معروف شده‌اند، یک طبقه‌ی اجتماعی صاحب امتیاز بوده‌اند و همیشه به نفع قدرتمندان اجتهاد کرده‌اند.

جنبش عقلانی و اجتهاد در شریعت، از زمان خلافت عمر شروع شد و در زمان عثمان زمینه را برای قدرت بی حد خلیفه مساعد کرد. تحولاتی اساسی که کلیه‌ی حوزه‌های زندگی اجتماعی را در بر گرفت، خزانه‌ای آباد را برای زمامداران اسلام فراهم کرد و قلمرو اسلام روز به روز گسترش پیدا می‌کرد. وضیعت طبقاتی خود خلیفه هم که بازرگانی بزرگ و صاحب مکنت بود، تاثیر زیادی بر روند قدرت و طریقه حکمرانی کردن نهاد. اختلاف بین مسلمانان هم عاملی دیگر بود که خلیفه به کار برد و توانست با تکیه بر طبقه‌ی قدرتمند که از خانواده‌ی خودش بودند و هم از دستاورد جنگ‌های دینی بهره مند بودند، سود ببرد. آن طبقه‌ای که از نظر اقتصادی صاحب مال و از نظر سیاسی صاحب قدرت بودند، زمینه را برای ایجاد قدرت بی حد و حساب خلفای اموی به وجود آوردند، و دولت اموی را بر این اساس تاسیس کردند.

در این‌جا نباید فراموش کنیم که در مدت خلافت علی تلاش زیادی شد که قانون‌های اجتماعی مرز شریعت را نشکنند، اما تلاش‌های او تحت تاثیر موقعیت اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی جدید، نوعی عقب نشینی بود که با رشد جامعه مغایر بود. اگرچه معاویه لقب خلیفه را حفظ کرد، ولی نظام سیاسی اسلام را تبدیل به نظامی پادشاهی کرد که در آن خلافت به صورت موروثی منتقل می‌شد و خلیفه مانند پادشاه حکم صادر می‌کرد. این نوع حاکمیت

---

[۱]- في السياسة الاسلامية ، هادي العلوي، ص۴۲.
۲-همان.

نمونه‌ای کامل از همان قدرت پادشاهی است، که در اروپای قرون وسطا طبقه‌ی فئودال سکان آن را به دست داشتند. اگرچه معاویه در این راه با مشکلاتی مواجه شد.

امویان که خانواده‌ای اشرافی بودند در دوره‌ی قدرت تبدیل به طبقه‌ی اجتماعی مستقلی شدند و دین اسلام و دولت اسلامی را وسیله‌ی حفظ و گسترش منافع شخصی خود قرار داده و بسیار زود این واقعیت را فهمیدند که منافع اقتصادی به قدرت سیاسی وابسته است و باید با تمامی قوا آن را حفظ کنند.عملی کردن این ضرورت هم ایجاب می‌کرد هرگونه شورش و سرپیچی در قلمرو اسلام بی‌رحمانه سرکوب شود. آغاز اهمیت سیاسی نژاد عرب، به اوایل حکومت عمربن خطاب برمی‌گردد. معاویه هم اولین حکمران دولت خلافت است که رسماً نژاد عرب را بهتر و بزرگ‌تر میدانست و نه تنها در رده های سپاه و لشکر اسلام بلکه در تمامی دم ودستگاههای دولتی مقام و مرتبه اداری را به مسلمانان غیرعرب روا نمی‌داشت و در بستر مرگ هم به یزید، پسرش وصیت کرد مردم حجاز را محترم داشته و به آنها مقام و مرتبه‌ی دولتی بدهد.[1]

اگرچه همان یزید، حسین بن علی، نوه‌ی دختری پیامبر را کشت، فقط برای این که رهبری مسلمانان را حق خود میدانست.[2] در واقع این رفتار دولت اموی با مخالفین سیاسی، اولین قدم برای قتل‌عام هر گروهی بود که می خواستند علیه دولت خلافت اقدام کنند. ساکنین مدینه علیه قدرت امویان در سال ۶۳ هجری شورش کردند، یزید در یک جنگ بزرگ به رهبری مسلم بن عقبه، پس از محاصره شهر بیشترین ساکنین شهر را کشت.[3] سرکوب‌کنندگان حتی ملاحظه یاران پیامبر را نکردند و اموال‌شان را به غارت بردند و مسجد

---

[1] – تاریخ سیاسی اسلام، ج۱، ص۳۴۵.

[2] – قتل حسین نیز در این مراجع به طور کامل توضیح داده شده. تاریخ الرسل و الملوک، ج۴، ج۵، تاریخ الیعقوبی، ج۲، الملل و النحل، ج۱، الکامل ج۳.

[3] – برای آشنایی بیشتر با این رویداد نک: تاریخ الرسل و الملوك ، ج۴، الکامل، ج۳، تاریخ الیعقوبی، ج۲، مروج الذهب، ج۳

پیامبر را هم طویله‌ی حیواناتشان کردند،[1] طبق گفته‌ی مورخان، ساکنین مدینه چنان حمله‌ای را تا به آن زمان ندیده بودند.پس از ورود مسلم به شهر، به سربازانش سه روز مهلت داد که هر چقدر دوست دارند از غارت و چپاول و هتک ناموس انجام دهند، و می‌گویند که در آن سه روز، هفت هزار زن مدینه‌ای، هتک ناموس شده‌اند.[2]

در سال ۷۳ هجری عبدالله بن زبیر، نوه‌ی دختری ابوبکر علیه دولت اموی برخاست و سپاه حجاج بن یوسف ثقفی به طوری وحشیانه با او مقابله کرد.[3] به گونه‌ای که اهمیتی به تقدس شهر مکه که قبله مسلمانان بود نداد و کعبه را با منجنتیق آتش باران کرد.[4] این وقایع و اتفاقات و چندین واقعه دیگر را بجای خود بعداً بازگو خواهیم کرد.

این‌ها مدرک غیرقابل انکار این حقیقت هستند که مرکز قدرت و پایه سیاسی دولت خلافت دیگر کارش از این گذشته بود که احترامی به مقدسات اسلام بگذارد و تنها مسئله‌ای باارزش نزد آن‌ها حفظ قدرت و مقام سیاسی بوده، حتی به بهای شطی از خون. برای مثال زمانی که خالد بن عبدالله القصری والی حجاز شد، به ساکنین اعلام کرد که هر کسی را که از خلیفه انتقاد کند، در میان کعبه آوایزان می‌کنم.[5] و جالب این‌جاست که شرع اسلام اجازه نمی‌دهد که در داخل کعبه حتی حیوان و پرنده‌ای کشته شود.

اعتقادات دینی به انسان می‌گویند این دنیا دار بدبختی است، و دنیای دیگر دار باقی و رفاه ابدی است.این نگرش مردم را از مبارزه علیه استثمار دور و به آنها قناعت و اطاعت یاد می‌دهد. به مردم می‌گوید که تفاوت بین دارا و ندار نصیب و قسمتی است که خداوند به خواست و اراده خود برای هر کسی به طریقی قرار داده، و آن‌ها از خوشگذرانی‌های دنیا چشم بپوشند و خود را برای

---

[1] -تاریخ سیاسی اسلام، ج۱، ص۳۵۲.
[2] - من تاریخ التعذیب فی الاسلام، هادي العلوي، ص۷۱.
[3] - نک: تاریخ الرسل و الملوك ، ج۴؛ الکامل، ج۳؛ تاریخ الیعقوبی، ج۲؛ مروج الذهب، ج۳.
[4] - تاریخ سیاسی اسلام، ج۱، ص۳۶۸ـ۳۶۹.
[5] - من تاریخ التعذیب فی الاسلام، ص۱۴.

زندگی ابد حاضر کنند، و خداوند بهشت برین را به کسی می‌بخشد که از فرمان‌ها و اراده‌اش سرپیچی نکند و به سهمی که در این دنیا برایش مقرر شده قانع باشد. بدین صورت، دین اسلام به بخش مهمی از ایدئولوژی جوامعی که عرب تسخیرشان کرده بود تبدیل شد و اعتقاد رسمی هم آینه‌ی کامل نظام ظلم و ستم اجتماعی بود[1].

بدین گونه، دین اسلام به همان شیوه دین مسیحی، فقر و ثروت را امری خدایی و غیرقابل تغییر میداند و صاحب اعتقاد راستین کسی است که درد بکشد و گرسنگی و نداری را تجربه کند، تا در آن دنیا زندگی نیک پاداش بگیرد. این طرز فکر که تمامی مسئله‌های زندگی را به خواست و اراده خداوند ربط می‌دهد، زمینه را برای ایجاد نظامی فکری مساعد کرد که در تاریخ اسلام به «جبری» شناخته شده و در آن همه‌ی اعمال انسان به اراده خداوند ربط داده می‌شود[2] و از آدمیزاد سلب اراده می‌شود. این طرز تلقی کاملا با ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم هماهنگ و منافع آنان را حفظ می‌کرد.

معاویه، بنیانگذار دولت امویه، همیشه تکرار می‌کرد که کارها و اعمالش از خداست و همچنین به فرمان خدا وظیفه‌ی رهبری مسلمانان به او سپرده شده[3]. دقت در مفهوم این گفته‌ی معاویه و هدف او نشان میدهد که او می خواهد بقبولاند که قدرت سیاسی امویان، امری خدایی است، و هرکاری که می‌کنند انجام اراده خداست و باید تمامی مسلمین تسلیم بوده و از آن سرپیچی نکنند، چون عناد و سرپیچی کردن از دولت خلافت، تمرد از اراده خداوند است. بدون شک در برابر این نظام فکری که آینه‌ی منافع طبقه‌ی حاکم بود، می‌بایست نظام فکری تازه‌ای با تزی متفاوت به میدان آید، و آن هم مکتب «قدری» بود که از استقلال انسان و اراده مستقل آدمیزاد صحبت می‌کرد. و هر چند نظریه‌های مختلفی درباره‌ی تاریخ پیدایش آن وجود دارد،

۱-التشکیلات الاجتماعیة–الاقتصادیة ماقبل الرأسمالیة.زوبرتسکي ل ۱۱۵.

۲- الملل والنحل، الشهرستانی، ج۱، ص۸۵.

۳- النزعات المادیة ، ج۱، ص۸۵، نک: المغنی فی ابواب التوحید و العدل، القاضی عبدالجبار بن احمد الهمدانی، ج۸، ص۴

اما بیشتر مورخان و غرب‌شناسان و محققان، براین مسئله مصرند که اعتقادات «قدری» در زمان پیامبر وجود داشته و برای همین هم تعریف می‌کنند که: هرگاه پیامبر می شنید که برسر مسئله «قدریگری» بحث و کشمکش هست نگران می‌شد[۱] و خودش هم گفته که: آنهایی که از «قدریّت» صحبت می‌کنند «مجوسان بین مسلمانان هستند».[۲] طبق حکم قرآن هم جدل پسندیده نیست و مهمترین راه برای انسان معتقد، مطیع بودن و اطاعت از امر واراده خداوند است. «فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلّهِ ».[۳]

چرا دین اسلام بحث و جدل را نمی پسندد؟ پاسخ به چنین پرسشی قبل از هر چیز ما را متوجه دانایی‌های انسان و حد فهم او می‌کند، ما را به سوی فهمیدن مسئله تاثیر انسان بر محیط و محیط بر انسان سوق می‌دهد، به سوی درک نقش حواس و نیروی عقل انسان. ایدئالیسم که اساس همه دین‌هاست، معتقد است که نیروی متافیزیکی به انسان آگاهی بخشیده، و وجود و عدم و ذهنیت وابسته به اراده خداوند است. چنین نگرشی توانایی‌های حسی و عقلی انسان را ناتوان و وحی را اساس معرفت میداند.[۴] طبق این اعتقاد انسان از راه حواس، ظاهر را می‌بیند، اما اصل آن نیرویی است که آن حواس و نیروی عقل را به انسان بخشیده است. در این نگرش اعتبار حواس مشروط به افزایش فهم انسان از اعتقاد دینی است و غیر از این هیچ اعتباری برای حواس موجود نیست، یعنی حواس به این دلیل به انسان داده شده که از بزرگی و وحدانیت خدا آگاه شود و سپاسگذار باشد و از فرامین او خارج نشود.« وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ » .[۵] یا« أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا

---

[۱]- النزعات المادية ، ج۱، ص۵۵۷، نک: تیسیر الوصول الی جامع الاصول في احاديث الرسول.الزبيدي، ج۱، ص ۲۴۸.
[۲]- همان.
[۳]- سوره آل عمران، آیه ۲۰.
[۴]- النزعات المادية ، ج۱، ص۳۵۹.
[۵]- سورة النحل، آیه ۷۸.

أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا.»[۱]

این نگرش به حواس انسان که از اعتقاد دینی نشات می‌گیرد، هیچ اساس مادی و تاریخی ندارد. بحث و جدل بر سر مسائل عینی و بودشناختی ممکن است منجر به شک شوند و به همین دلیل مطرودند. به عبارتی دیگر: از نقطه نظر دین تبادل نظر و بحث و گفتگو اساس اعتقادات را در درون انسان معتقد متزلزل می‌کنند، متون قرآن هم در چند جا از این مسئله صحبت می‌کنند « وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ».[۲] و یا « وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ »[۳]

در حدیث هم تاکید بر این است که جدل پسندیده نیست و انسان مومن باید از آن دوری کند. می‌گویند روزی سرافة ابن جعشم نزد پیامبر آمد و گفت: ای پیامبر خدا دین را از این منظر برای ما توضیح بده، که انگار اکنون خلق شده باشیم، حال چه باید بکنیم؟ چنان رفتار کنیم که انگار سرنوشتمان مقدر شده و تصمیم نهایی در آن گرفته شده یا، چنان‌که انگار اراده و قدرتی از ما هست؟پیامبر پاسخ داد: چنان عمل کنید که انگار همه کس به آن‌چه برایش مقرر شده محکوم است و حقی ندارد، و هر کسی هم بر طبق اعمال خودش پاداش خواهد گرفت.[۴]

اگر مسئله از اعتقادات دینی نشات بگیرد و اعتقادات دینی هم در نظام فکری اسلام به معنای «توحید» است، پس نیاز به توضیحی بیشتر است، چون همین مسئله در مرحله‌ای دیگر سنگ بنایی برای ایدئولوژی اسلامی خواهد شد.

قبل از هر چیزی باید بدانیم که اعتقاد اسلام در مورد خلقت هستی چیست؟

---

[۱]- سوره الحج، آیه ۴۶.
[۲]- سوره الاسرا، آیه ۸۵.
[۳]- سوره الحج. آیه ۶۸
[۴]- متن حدیث این است: «جاء سراقه بن جعشم فقال: یا رسول الله! بین لنا دیننا كأنا خلقنا الان، فیم العمل الان؟ افی ما جفت به الاقلام و جرت به المقادیر ام فی مایستقبل؟ قال: لا! بل فی ما جفت به الاقلام و جرت به المقادیر. فقال: ففیم العمل؟ قال: اعملوا، فكل میسر لما خلق له، و كل عامل بعمله» النزعات المادیة ج۱، ص۳۶۰، نک: تیسیر الوصول الی جامع الاصول فی احادیث الرسول، الزبیدی، ج۴، ص۳۳.

فکر توحیدی اسلام، پیدایش هستی را به اراده‌ی خالق نسبت می‌دهد که تنها و یگانه است و هیچ‌کس مثل او نیست. یعنی هستی قبلاً نبوده و از هیچ ساخته شده، پس چیزی ازلی هم نیست و هر چیزی هم که ازلی نباشد ابدی نیست و مادام که آغازی دارد باید نهایتی هم داشته باشد. معنای آن این است که تمامی چیزهای این هستی باید از بین بروند و تمام شوند و تنها چیزی که می‌ماند و نمی‌میرد خدای یگانه و تنهاست. در نتیجه متوجه می‌شویم که منشاء انسان از هستی «وحی» است.طبق این تفسیر، انسان از راه اعتقادات دینی‌اش دنیای اطرافش را شناخته، اما باز این‌جا نمیدانیم اعتقاد دینی، انسان را در کجای این هستی قرار می‌دهد و چه مقامی را لایق او میداند.قرآن که حاصل وحی و منشاء شریعت است، در بسیاری جاها زمین و آسمان را در اختیار انسان قرار داده می‌دهد: « أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً »[1]واو را به تمامی مخلوقات برتری می‌دهد: « وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً »[2] و حتی مقام انسان را از مقام فرشته‌های آسمان بالاتر می‌برد، و پس از خلق انسان، تمامی فرشته‌های آسمان به او سجده می‌کنند غیر از شیطان.[3]

لیکن آیا اعتقاد دینی آن‌قدر به همین انسان حق نمی‌دهد که صاحب اراده خود و مسئول کارها واعمال خود باشد؟ چنان‌که پیداست اعتقاد دینی اراده انسان را به منشاء تمامی اراده‌ها که آن هم خدای یگانه و تنهاست، می‌بندد.[4]

یعنی انسان از آن ناتوان‌تر است که تصمیمی بر کار و اعمال خود بگیرد! پس چگونه زمین و آسمان تحت نظر و اراده‌ی اوست و چگونه مقامش از مقام فرشته‌های آسمان هم فراتر است. در واقع در متون (قرآن و حدیث) هیچ

---

[1] – سوره لقمان، آیه ۲۰.

[2] – سوره الاسراء، آیه ۷۰.

[3] – «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» .سوره ص، آیه ۷۱-۷۲-۷۳

[4] – النزعات المادية ، ج۱، ص ۳۴۶.

جواب کاملی برای این سوال نمی‌بینیم. اسفراینی که در سال ۴۷۱ هجری درگذشته، می‌گوید: یاران پیامبر، عبدالله بن عباس، جابر، انس، ابی هریره و عقبه بن عمر همگی مسلمانان را نصیحت می‌کردند که به معبد جهمی، غیلان دمشقی و جعد بن درهم سلام نکنند و حتی وقتی که مریض شدند هیچ کسی به دیدن آنها نرود و بر مرده آنها هم نماز نگذارند، چون آنها از افکار «قدری» صحبت می‌کنند[1*].

دین اسلام نیاز داشت از نظر دینی و قانونی پایه‌ای ایدئولوژیک برقرار کند و آن را اصلی برای زندگی آینده جامعه اسلامی قرار دهد، به‌همین خاطر اجازه نداد حرفی از اراده و اختیار آدمی زده شود و به حکم وضعیت اجتماعی، این مسئله در زمان خود پیامبر هم تا حدودی خفه شد، اما در سال‌های آخر حکمرانی خلفای راشدین و خلافت امویان و در نتیجه‌ی حاد شدن اختلاف‌های اجتماعی، دوباره این مسئله به میدان آمد و تا حدی پیشرفت کرد که تبدیل به تفکر معترضان دولت خلافت شد. مکتب جبری مذهب رسمی دولت بود و حکمرانان از گسترش نگرش «قدری» احساس ترس کرده و با هر شیوه‌ای با آن مقابله می‌نمودند. چکیده‌ی خط مشی و فکر و نظر قدری‌ها این بود: ظلم وستم چیزهایی نیستند که از جانب خدا آمده باشند و انسان‌ها موظف به قبول آنها باشند، نفی ظلم و استثمار مسئله‌ای است که به خواست و اراده‌ی انسان مربوط می‌شود و مردم قادرند آن را از زندگی خود حذف کنند.[1]

---

[1]- همان

* معبد جهنی، از رهبران مشهور «قدری» و هواداران ابوذر غفاری که در شورش مردم عراق علیه حجاج شرکت کرد و نقش چشمگیری در آن داشت. در نبرد «دیر الحمام» اسیر و پس از شکنجه‌ای فراوان کشته شد.غیلان دمشقی از دیگر رهبران سلک قدری و بر این باور بود که انسان در کار و اعمال خود مسئول است. فعالیت‌های فکری وی پایه سیاسی خلافت را به لرزه انداخت، علی‌الخصوص که نویسنده‌ای بسیار توانا و سخنرانی قابل بود.جعد بن درهم یکی دیگر از رهبران آن نهضت عقل را محک قرار می‌داد. نام‌برده ارتباط عمیقی هم با حاکمان امویه داشت و دوست صمیمی محمد بن مروان بن حکم و معلم مروان پسرش بود. تا حدی که به او نام مروان جعدی داده بودند. در هیچ مرجع تاریخی راجع به اعتراض او چیزی نیامده، اما در بامداد روز اول عید قربان سال ۱۲۴ هجری خالد القسری او را با خود به مسجد آورده و پس از نماز و سخنرانی روز عید در آخر جلسه به حاضران اعلام می‌کند: به خانه‌هایتان بروید و قربانی کنید، خدا از همه شما قبول کند. من هم می‌خواهم جعد بن درهم را قربانی کنم. و بدین ترتیب بامداد روز عید سرش را می‌زنند. نک: **البدایة والنهایة**، ابن کثیر، ج۹، ص ۳۵۰.

این طرز فکرها فقط علیه قدرت سیاسی امویان نبود، بلکه مستقیماً باعث آگاهی مردم می‌شد، یعنی همان گونه که نگرش جبری محتوایی سیاسی اجتماعی داشت، مکتب قدری نیز با ماهیتی سیاسی اجتماعی به میدان مبارزات قدم نهاد و برای اراده‌ی مستقل انسان تبلیغ می‌کرد. این نگرش بخودی خود موضعی عملی علیه دولت اموی بود که به نام خدا فرمانروا بودند.انتشار عقیده‌ی قدری آن‌طوری که مورخان می‌گویند[۱] چنان وحشتی گسترده بود که معاویه‌ی دوم، خلیفه‌ی اموی، تحت تاثیر معلمش، عمر المقصوص، که پیرو آن خط مشی بود، از خلافت دست برداشت، و امویان نیز او را به تهمت این که روان خلیفه را به هم ریخته، زنده به گور کردند.[۲]

با نگاهی به خطابه‌ی معاویه‌ی دوم متوجه می‌شویم که افکار قدری تا چه حدی در نگرش سیاسی خلیفه تأثیرگذار بوده، او می‌گوید: «اشتباهات و نواقص پدرانمان مرا وادار کرد که از خلافت دست بردارم.»[۳]

بروز افکاری علیه ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم، از زندگی مردم صحبت کردن و بررسی نقش تاریخی انسان، نه محصول ناب ذهن و فکر گروهی روشنفکر خاص، بلکه حاصل نگرش زمان و زمینه‌ی اقتصادی و اجتماعی مرحله‌ای خاص از جامعه اسلامی و انعکاس خواست طبقه‌ی محروم آن جامعه است. به همین دلیل عجیب نیست که آن نهضت فکری در مرکز بازرگانی و صنعتی بزرگی مثل شهر بصره دوباره ظهور کند که بیشترساکنین آن مردم موالی بوده‌اند که امویان آنها را به چشم شهروندان درجه دو می‌نگریستند. حسن بصری هم یکی از کسانی بود که به بعضی از نظرات این نهضت معتقد بوده است.[۴]

نهضت قدری عکس العملی طبیعی به سیاست سرکوب حکمرانان اسلام و

---

[۱]- طبق گفته‌ی «طاش کبری زاده» پس از این که «معبد» به حجاز می‌رود، غیر از چند نفر، پیشتر مردم به او می‌گردند، نک: النزعات المادیهٔ، ج۱، ص۵۶۸ـ۵۶۹، نک:مفتاح السعادة، ج۲، ص۱۳.

[۲]-النزعات المادیة ، ج۱، ص۵۷۲ـ۵۷۳، نک: البدء و التاریخ. المقدسی، ج۶ص۱۷.

[۳]- النزعات المادیة ، ج۱، ص۶۲۳

[۴]- همان، ج۱، ص۶۲۳

شیوه‌ی اداره و کنترل جامعه اسلام از طرف دولت خلافت بود. چون صحبت کردن از استقلال و اراده مستقل انسان، در فرهنگ سیاسی اسلام نه تنها هیچ جایگاهی ندارد، بلکه مجازات آن آویخته شدن و قطع دست و پا بود.

غیلان دمشقی یکی دیگر از رهبران این نهضت بود که فقط به‌خاطر این که از ظلم وستم زمامداران اموی حرف می‌زدو[۱] به اراده‌ی مستقل انسان اعتقاد داشت، به دستور هشام بن عبدالملک دست و پایش قطع شد و دارش زدند. جالب توجه است که در هیچ مرجعی به او تهمت ارتداد نزده‌اند و برعکس مراجع می‌گویند که «رهبران قدری از مرز شریعت اسلام خارج نشده‌اند.»[۲] آنها برای اثبات نظریات‌شان به آیات قرآن استناد کرده‌اند. برای مثال در بحث‌هایی که غیلان با خلیفه عمر بن عبدالعزیز در مورد نگرش قدری‌ها داشته، با تکیه بر آیه‌ی «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً.»[۳]*چنین نظر می‌دهد که خداوند راه‌های خوبی را به مردم نشان می‌دهد تا به میل خودشان راه بد یا خوب را انتخاب کنند.

این آیه و چند آیه دیگر استناد قدریان بود «وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ»،[۴] «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ.»[۵] «مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا»،[۶] «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ».[۷]

۱-عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی، که قدمهایی اصلاحی برداشت از غیلان خواست که به او کمک کند و غیلان استقبال کرد. خلیفه به او سپرد که مقداری از اجناس وکالاهای قیمتی خزانه‌ی خلفای قبلی اموی را حراج کرده و به مردم بفروشد، او هم اجناس را در سر جاده‌ها و راه‌های عمومی پخش می‌کند و فریاد می‌زند: بیائید، مردم بیائید، اجناس خائنین را بخرید، بیائید برای اجناس ستمکاران، امام مسلمانان صاحب این ناز و نعمت بوده‌اند، اما مردم گرسنه‌اند. پس از مرگ خلیفه، غیلان از ترس هشام فرار می‌کند، اما خلیفه او را در شام به دار می‌آویزد. نک: من تاریخ التعذیب فی الاسلام، ص۱۴؛ النزعات المادیة ج۱، ص۵۷۸ـ۵۸۱ـ۵۸۲.

۲- بغدادی در کتاب الفرق بین الفرق که راجع به رهبران «قدری» است آنها را «راوی احادیث» و «شهید» می‌نامد. نک: الفرق بین الفرق، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادی، ص۱۷ـ۷۰

۳- سورة الانسان، آیه ۳.* مسعودی در مروج الذهب به تفصیل این رویداد را تعریف می‌کند. بنگرید به مرجع نامبرده ج۳ ..

۴- سورة الکهف آیه ۲۹.

۵- سورة البقرة ، آیه ۲۵۶.

۶-سوره الاسراء، آیه ۱۵.

۷- سوره الانسان، آیه ۳۰.

شکی نیست که مجتهدان رسمی دولت در برابر این دلایل ،چند آیه‌ی قرآن را مدرک قرار می‌دادند که همه‌ی آنها بر ناتوانی و عدم اختیار انسان و فکر جبری تاکید دارند.[۱] معبد جهنی چون به اراده‌ی مستقل انسان اعتقاد داشت و بر این نظر بود که کار و اعمال‌شان به خود انسان ربط دارد، به دست حجاج بن یوسف ثقفی کشته شد. هیچ مرجع تاریخی اشاره‌ای به ارتداد این مرد نکرده و تنها از او به عنوان راوی حدیث یاد می‌کنند.[۲] اگرچه جعدبن درهم، معتقد بود که قرآن از خدا نیست و نوشته انسان است.[۳]

عجیب این است که جهم بن صفوان که یکی از رهبران جبری و دشمن سرسخت نهضت قدری بود قرآن را فرستاده خداوند ندانسته و دلیلش این بوده که «محاوره» صفتی انسانی است و به خداوند نباید صفت انسانی داد. در این‌جا این پرسش خود را تحمیل می‌کند: اگر نهضت قدری از مرز شرع خارج نشده و برای هر مسئله‌ای آیه‌ای از قرآن را دلیل آورده، چرا در اوایل ظهور دین اسلام به آن اعتراض شده؟

در واقع این مسئله بیشتر به محتوای آیات قرآن ربط دارد. در قرآن چند آیه‌ای هست که به افکار جبری ارجحیّت می‌دهند، و همچنین چندین آیه که با افکار قدریان هماهنگ است. پیداست که پیامبر خود نیز متوجه این تناقض شده، و برای همین جدل را نفی کرده و اجازه نداده درباره‌ی آنها بحث کنند.

از جهتی دیگر افکار قدری هر چند مدتی در لوای دین ماند، اما در عمق خود افکاری سیاسی را تعبیر می‌کرد، و آن ابراز مخالفت آشکار و بی پرده با سیاست دولت خلافت بود. ایدئولوژی دولت خلافت به هیچ‌کس اجازه‌ی اعتراض نمی‌داد، حتی اگر آن شخص پیرو مذهب رسمی دولت هم باشد.

---

[۱]- برای مثال « ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ » سوره الانعام، آیه ۱۰۲.

[۲]- الفرق بین الفرق، ص۱۷.

[۳]- این مسئله بعدها در نزد معتزلة شکل و قالبی فلسفی گرفت، که در جای خود راجع به آن بحث خواهیم کرد.قابل توجه است،جهم بن صفوان که یکی از رهبران جبری واز دشمنان سرسخت راهکار قدری بوده قران را فرستادۀ خداوند ندانستۀ ودلیل او برای این نظریه اش این بوده کۀ مکالمه یکی از صفات انسانی است وخداوند صفت انسانی ندارد‌و نباید به او صفت انسانی داده شود.

بهترین مدرک در این مورد موضع دولت اموی در برابر شخصی به نام جهم بن صفوان بوده. این شخص هر چند یکی از رهبران افکار جبری، مذهب رسمی دولت بود، اما به‌خاطر این که از نگرش عقلانی پیروی می‌کرد، در سال ۱۲۸ هجری در شورش حارث بن سوریج بر علیه امویان شرکت کرد و به دستور هشام بن عبدالملک دستگیر و سپس کشته شد.[۱]

با محکم‌تر شدن پایه‌های دولت خلافت، مناسبات تولیدی فئودالیزم اندک اندک جانی تازه گرفت، که یکی از خصوصیات آن نظام حضور طبقه‌ی حکمران به مثابه‌ی یکی از طرف‌های پروسه‌ی تولید بود. به عبارتی دیگر آنها نماینده قشر فئودال برای حفظ منافع فئودالی نبودند، بلکه خود صاحب بیشترین و بهترین زمین‌های کشاورزی بودند و خودشان احیا کننده‌ی زمین بودند. این هم نمونه‌ای خاص از مناسبات تولیدی فئودالی است و ظاهراً از فئودالیت اروپای قرون وسطا متمایز است.

طبقه‌ی قدرتمند و فرمانروا که تبدیل به یکی از طرف‌های معادله‌ی تولید شده بود، نه تنها پیشرفتی به نظام فئودالی نبخشید، بلکه خود تبدیل به مشکلی در برابر گسترش آن شد. فرمانروایان دولت اموی چون هم‌زمان قدرت سیاسی و دینی را به دست داشتند، به نارواترین شکل زارعان و بردگان زمین و مردم و زحمت‌کشان را استثمار می‌کردند. باج و خراج طاقت فرسا کشاورزان را ناچار کرد کوچ کنند. بازرگانان پول‌دار و تازه به دوران رسیده مقداری از سرمایه‌ی خود را در زمینه‌ی تولید طبیعی به جریان انداختند و زمینهای زیادی را از خرده مالکان خریدند و صاحب زمین شدند. مالک قبلی هم، یا می‌بایست روستا را ترک کند و برای تامین گذران زندگی رو به شهرهای بزرگ و بندرهای بازرگانی بیاورد، یا در همان روستا به صورت کارگر کشاورزی باقی بماند. تعدادی از مالکان هم از ترس باج و خراج، مخصوصاً آنهایی که عرب نبودند (موالی)، مالکیت زمین‌های‌شان را به نام

---

[۳]- الکامل، ج۵، ص۱۲۷.

یکی از روسا و حکمرانان دولتی ثبت می‌کردند و در مقابل از مقدرای از محصولات و تولیدات زمین صرف‌نظر می‌کردند، اما در مدت کمی زمین‌ها رسماً ملک زمامداران می‌شد و مالک اصلی حق نداشت هیچ ادعایی داشته باشد. چون در سایه‌ی دولت اموی، موالی اگرچه مسلمان بودند، اما در مرتبه‌ی دوم حقوقی قرار داشتند. آنهایی که تازه به دین اسلام می‌گرویدند، می‌بایست خود را در پناه قبیله یا تیره‌ای عرب قرار دهند تا به چشم حقارت به آنها ننگرند. اما این وابستگی نه به آنها حرمت بخشید و نه مقام و مرتبه اجتماعی‌شان را بالا برد.[1]

امرای اموی در برابر مسلمان غیرعرب موضعی بسیار ناروا از خود نشان می‌دادند، در ضمن این که به چشم حقارت به مسلمانان غیرعرب می نگریستند، زبان عربی و دین تازه چنان کرد که خود را از گروه‌های دیگر محترم‌تر و لایق‌تر بدانند. بروز اختلاف مابین مردم مسلمان غیرعرب و حاکمیت اموی که در تاریخ اسلام به «الشعوبیه» شناخته شده، در نتیجه‌ی این سیاست غلط و ناروای دولت خلافت بود. و هنگامی هم که این اختلاف در زمان عبدالملک بن مروان به حد انفجار رسید، شخصی را برای سرکوب کردن انقلابیون انتخاب کرد که نماینده واقعی این سیاست باشد. خلیفه مسلمین بی‌اساس «حجاج» را انتخاب و روانه‌ی عراق نکرد، خلیفه خوب میدانست نامبرده کسی است که به بهترین طریقه سیاست دولت اموی را در برابر مردم غیرعرب بروز می‌دهد. چون حجاج فکر می‌کرد که باید با موالی مثل کفار رفتار شود.[2] موالی حتی اگر به سپاهیان اسلام وارد می‌شدند و در راه دین تازه جهاد می‌کردند، باز مثل سربازان عرب سواره نظام نمی‌شدند و می بایست پیاده به میدان جنگ بروند.[3]

ازدواج بین موالی و عرب هم قدغن بوده است[4] به این اکتفا نکرده و شاعران

---

[1]– البابکیة ، ص۸۶ نک: الفتنه الکبری، طه حسین، ص ۳۷.
[2]– تاریخ سیاسی اسلام، ج۲، ص۳۸۵.
[3]– البابکیة ، ص۸۷ نک: تاریخ التمدن الاسلامی، ج۴، ص۸۸.
۴-همان

را تشویق می‌کردند درباره‌ی موالی شعر بگویند و حرف‌های رکیک وتحقیرآمیز در مورد آنها بزنند، و می‌گفتند «سه چیز نماز مسلمان را قطع می‌کند: خر، سگ و موالی.»[1]

آزار و تحقیر، سیاست دولت اموی نسبت به مردم غیرمسلمان بود. حتی خلیفه عمربن عبدالعزیز، که در تاریخ اسلام مورخان او را عادل قلمداد کرده‌اند، به مأمورانش دستور می‌دهد: نباید به هیچ وجه بگذارید صلیبی دیده شود، اجازه ندهید یهودی و مسیحی بر اسب سوار شوند، برای این که متفاوت از مسلمانان باشند باید یا سوار بر قاطر یا بر الاغ باشند. اجازه ندهید مسیحیان لباس‌های بلند و پیراهن ابریشم بر تن کنند[2]

این در حالی است که خلیفه مجاز بود از دسترنج مردم گرسنه و به میل خود از بیت المال خرج کند. عیاشی و خوشگذرانیهایی که زمامداران دولت به حساب مردم برای خود فراهم می‌کردند، آن‌قدر چیزهای عجیب و غریب را در برمی‌گیرد که مورخان چند نمونه ای از آن را نوشته‌اند. معاویه مثل تمامی امپراتورهای زمان خودش زندگی کرده، قصری که برای خودش ساخت در سرتاسر جهان اسلام معروف بود؛ هشام بن عبدالملک کف قصرش را از مرمر ساخت که بین سنگ هایش میله ای طلایی وجود داشت.[3] دسیسه‌ها و مسموم کردن دشمنان طریقه‌ای دیگر از برخورد با مخالفان سیاسی بود، و «معاویه» اولین کسی است که به این راه‌ها پناه برد. مورخان معتقدند مالک اشتر که به وقت خود توسط علی بن ابوطالب والی مصر شده بود، با عسل زهرآگینی که معاویه برایش فرستاد، مرد.[4] مدرک تاریخی براین ادعا این است که زمان رسیدن خبر مرگ مالک به شام، عمر بن عاس می‌گوید: «خداوند سرباز ساخته شده از عسل نیز دارد.!!»[5]

---

[1] -همان، ص۱۲۷.
[2] -کتاب الخراج، ص۱۲۷.
۳-فی السیاسة الاسلامیة ، هادی العلوی، ص۱۰۰.
[4] - تاریخ الرسل، ج۴، ص۵۵۳.
[5] -همان.

نکته‌ی مورد توجه این که، ترور پدیده‌ای است که خلیفه و قدرتمندان به آن روایی می بخشند و به نام خدا آن را انجام می‌دهند. نه تنها این بلکه اخلاق و سیاست را از هم جدا می کنند و گسستی کامل بین سیاست و اخلاق به وجود می‌آورند.[۱]

به این نحو، دولت خلافت در قرن هشتم میلادی سنگ بنای سیاستی را گذاشت که در قرن شانزده سیاستمداری اروپایی چون ماکیاولی آن را در چهارچوبی تئوریک قرار می‌دهد.

اگر حکومت سیاسی دولت اموی به حکم مدت زمانی و پیشرفت اقتصادی واجتماعی‌اش به چند قبیله و طایفه‌ی عرب تکیه کرده باشد، در زمان عباسیان این موضع تغییر کرد و دولت خلافت مجبور شد با دید جدیدی به مسلمانان غیرعرب بنگرد. در واقع عباسیان به نام بازگرداندن اقتدار به خانواده پیامبر و دشمنی با دولت ناحق امویان[۲] تبلیغ می کردند. اما محتوای جنبش، نارضایتی مردم غیرعرب از حکمرانان اموی بود که آن‌ها را چون شهروند درجه دوم می‌نگریستند.

خانواده بنی‌عباس هم به بهترین نحو این نارضایتی را تغییر جهت دادند و برای پیشبرد نقشه‌ها و برنامه‌های سیاسی خود به کار گرفتند. تاریخ تاسیس دولت عباسی گواه بر این حقیقت است که بدون کمک و پشتیبانی ایرانی‌ها هرگز نمی‌توانستند سکان حکومت را به دست بگیرند و دولت عباسی را تاسیس کنند.[۳] شرکت عامه کشاورزان ایران و چند خانواده قدرتمند فارس[۴] در نهضت عباسیان، نه تنها ترکیب نژادی دولت آنها را تغییر داد، بلکه در مرحله‌ای دیگر میراث فرهنگی ساسانی پایه‌ای برای تاسیس مفاصل مختلف دولت عباسی شد.

---

[۱]-نمونه‌ای دیگر از این سیاست معاویه بردار کردن قرآن‌ها در جنگ صفین است.
[۲]-تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص۱۶۷.
[۳]-(ابومسلم خراسانی) اولین نیرو و لشکر مسلح را برای عباسیان ساخت اوایل نهضت از ناحیه -مرو- شروع شد وسپس رو به نیشابور نهاد.
[۴]- تاریخ الشعوب الاسلامیة ص۱۶۷

این‌ها که از آغاز به مردم غیرعرب وعده‌ی عدالت داده بودند، پس از به دست گرفتن قدرت نهایت بی وفایی را در حق هم پیمانان خودشان نشان دادند. بسیار زود خلیفه منصور، اولین سرکرده سپاه عباسی، ابومسلم خراسانی را توسط نقشه ای کشت[۱] و بعداهارون الرشید برمکیان را قتل‌عام کرد.[۲]

خلیفه عباسی در سایه موقعیت تازه اقتصادی و سیاسی تبدیل به امپراتوری شد که بر قلمرو فراوان و بزرگی حکمرانی می‌کرد. از نظر دینی هم نوعی تقدس به او داده شد. اینها هم نگرش جبری را مذهب رسمی دولت خود کردند و به نام خدا فرمانروایی را شروع کردند. ابوالعباس سفاح اولین خلیفه عباسیان، در اولین خطابه اش بر تخت خلافت اعلام کرد که خداوند به بزرگی خودش او را حمایت می‌کند.[۳]

خلیفه منصور هم در مکه و درزمان حج خطابه ای برای مسلمانان ارائه می‌دهد و به آنها می‌گوید که قدرت او هدیه ای خدایی است و هیچ کسی حق انتقاد کردن از سیاستهایش را ندارد.ای مردم! من قدرت خداوند برروی زمین هستم و با تکیه بر او شما را رهبری می کنم. من نگهبان مال و دارایی او هستم و به خواست و اراده او، از آن خرج میکنم و می بخشم.[۴]

پیداست کسی که نماینده خداوند بر روی زمین باشد تمام کارها و اعمالش مهر شرعی میخورد و کسی حق ندارد اعتراض و انتقادی به آن داشته باشد. و اگر کسی هم جرأت ابراز عقیده داشته باشد یا موضعی مخالف گرفته باشدجلاد که هرگز از خلیفه دور نمی‌شد آماده بود سر از بدنش جدا کند.[۵]

هیچکدام از آن دسته و گروه‌هایی که قبلا با آنها هم پیمان بودند، از سیاست کشت و کشتار و سرکوب نجات نیافتند. شیعیان که با تمامی قدرت از

---

[۱]- همان مرجع ص۱۸۰.
[۲]- همان مرجع ص ۱۸۶_۱۸۷.
[۳]- متن خطابه این است: الحمدوالله الذی اصطفی الاسلام لنفسه. فکرمه و شرفه و عظمه و اختاره لنا وایده بنا و جعلنا اهله و کهفه وحصنه و القوام به والذابین عنه والناصرین له. بنگرید به تاریخ الرسل ج۷ ص۴۲۵.
[۴]- ایها الناس انما انا سلطان الله فی ارضه اسوسکم بتوفیقه و تسدیده و تاییده، و حارسه علی ماله، اعمل فیه بمشیئته و ارادته، واعطیه باذنه». نک: النزعات المادیة ج۲، ص۱۹۵، العقد الفرید، ابن عبدربه ج۱، ص۱۷۹.
[۵]- تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص ۱۷۸.

نهضت حمایت کردند. از دوره منصور مورد حمله عباسیان قرار گرفتند. دربرابر هر نهضتی خلیفه نوعی موضع خاص داشته، در برابر دشمنان و مخالفان قدرتمند با قدرت روبرو می‌شد و تمامی امکانات مالی ونظامی خود را به آن اختصاص می‌داد. سرکوب زیدیها، بابکیان وقرمطیان و چندین نهضت وشورش دیگر درقلمرو اسلام، نشان میدهند که دولت خلافت برای حفظ خود دست به هر کاری زده اند.!!

دسیسه و ترور طریقه‌ای دیگر برای مقابله با معترضان بود از طرف دولت خلافت و شخص خلیفه مسلمین بود. شاید نقشه کشتن عبدالله عموی منصور، که خود خلیفه آن را طراحی کرده بود بارزترین مثال باشد. ترور ابومسلم خراسانی با نقشه‌ای دیگر از طرف خلیفه منصور و قتل‌عام برمکیان به فرمان هارون الرشید مدرک بی چون و چرای این سیاست بودند. در مورد این نوع سیاست، مورخان چندین مورد بسیار عجیب تعریف می کنند. وقتی که ادریس بن عبدالله پس از شورش شیعیان از مرگ نجات یافت، خود را به مغرب رسانید و دولت ادریسیان را تاسیس کرد. پس از چند سال وقتی که هارون الرشید رهبری را به دست گرفت. نتوانست از او دست بردارد و شماخ یمامی را به نام دندان‌ساز به آن ولایت فرستاد. نامبرده با تلاش فراوان بالاخره خود را به دربار ادریس می‌رساند و به او دارویی می‌دهد که گویا دندان‌ها را پاک می‌کند، که در واقع زهری کشنده بود.[۱] یحیی بن عبدالله از معترضان دولت عباسی، پس از شورش طبرستان دست بسته به بغداد آورده می شود خلیفه او را زندانی می کند، پس از مدتی به دربار می آورد و با خنده‌ای به او می‌گوید: ادعا می‌کنی دواخور شده‌ای؟ یحیی در پاسخ می گوید: چه تهمتی؟ به زبانم نگاه کن آن‌قدر به من زهر خورانده‌اید زبانم مثل برگ جغندر سبز شده.[۲] دیوان البرید دستگاهی جاسوسی بود که وظیفه‌اش جمع کردن اخبار و شایعات

۱- تاریخ الرسل، ج۸، ص۱۹۸ـ۱۹۹.
۲- تاریخ الرسل، ج۸، ص۲۲۴ـ۲۲۵.

وردیابی دشمنان و مخالفـان سیاسـی بـود[۱]. تاسیس چنین دستگاهی، خـود مدرکی بر پیشرفت و گسترش گـروه هـای معتـرض و حـاد شـدن تـضادها و نارضایتی‌ها در مقابل قدرت بی انتهای خلیفه، و اثبات این حقیقـت اسـت کـه دولت خلافت روزبه‌روز بیشتر به دستگاهی سـرکوب‌گـر نیـاز پیـدا مـی کـرد. علی‌الخصوص که اختلاف به محدوده‌ی خانوادگی زمامداران رسـید بـه حـدی کـه تـرور پدیـده‌ای آشـکار شـد و پـدر و پـسر و بـرادر ملاحظـه یکـدیگر را نمی‌کردند. تاریخ دولت خلافت پر است از این نمونه ها و همه مدرکی هستند بر این که حکمرانان برای رسیدن به هدف سیاسی‌شان از نـارواترین شـیوه ی کشتن و ترور ابایی نداشته‌اند. تمامی این جرم ها هم در سایه ی قـدرت دینـی انجام می‌شدند و به آنها شرعیت داده می‌شد.[۲]

در سایه دولت خلافت طبقه ی اشراف فئودال مرکزیت قـدرت را بـه دسـت گرفت. دستگاه دولت و مردان دربار کاملاً از عموم مردم مجزا شدند. شـخص خلیفه تبدیل به شبح شد و مردم مگر در خواب او را نمی‌دیدند. این مرزبنـدی خلیفه و دستگاه دولت، زمینه را برای ظهور عده‌ای چاپلوس مـساعد کـرد کـه خود را از مردم مهم‌تر و بالاتر میدانستند. این طبقه که خود را پشتیبان خلیفه و دربار نشان می داد در سیاست عمومی دولت دخالت مـی کـرد و بـه آن خـط می‌داد. بخصوص آنهایی که در زمینه‌ی شریعت به مجتهد ودانا شـناخته شـده بودند. تا جایی که شخصی به اسم ماوردی به شخص خلیفه سفارش می‌کنـد: "زیاد جلوی چشم مردم ظاهر نشو، تا در نظرشان عادی ننمایی[۳]." این گـروه طوری اجتهاد می کردند که با سیاسـت عـمـومی دولـت بگنجنـد و از موقعیـت طبقاتی خلیفه و تمامی طبقه ی فئودال حمایت می کردند. حتـی خـود را از آن وظـایفی کـه دولـت در برابـر مـسائل عمـوم بـه آنهـا محـول مـی‌کـرد کنـار

---

[۱]- تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص۱۸۰.

[۲]- ابن مسکویه در کتاب تجارب الامم چند نمونه را به تفصیل تعریف می‌کند و ما دوباره نویسی آن را لازم ندانستیم. برای آشنایی بیشتر با رویدادها نک: همان، ج۵، ص ۵ـ۹، ۱۰۳ـ۱۶۰، ۱۶۵.

[۳]- في السياسة الاسلامية،ص ۱۱۸.

می‌کشیدند. به گفته ی ماوردی، در بهترین حالت این وظایف به دولت سپرده می‌شود.

اول، حفظ دین اسلام؛ دوم، برقراری عدالت در میان مردمی که با هم اختلاف دارند؛ سوم، حفظ امنیت داخلی؛ چهارم، دفاع از قلمرو اسلام در برابر دشمنان خارجی؛ پنجم، جهاد برای گسترش اسلام؛ ششم، جمع‌آوری مالیات؛ هفتم، تقسیم پول بین مردم مستحق.[۱]

اما خلیفه منصور آن‌چه را هم که فقیه اسلام برایش مقرر کرد به مردم روا ندید و وظیفه دولت را در این سه مورد خلاصه کرد.

اول، ایجاد نظام قضایی
دوم، ایجاد دستگاهی برای حفظ امنیت
سوم، تحکیم مرزهای قلمرو اسلام.[۲]

دولت خلافت که در واقع آینه‌ی مناسبات تولیدی فئودالی بود، در آن مرحله نظامی سیاسی ـ قانونی برای خود ایجاد کرد که مجتهدان آن را سرپرستی می‌کردند و تمامی قوانین و تصمیم‌ها را طوری از شریعت می‌گرفتند که با منافع اقتصادی ـ سیاسی قشر حاکم بگنجد. این ابزار طبقاتی که نامش دولت خلافت بود نگهبان منافع طبقه ی فئودال و ایدئولوژی رسمی بود. در سایه نظام سیاسی ـ قانونی دولت، مردم غیرمسلمان غیر از جزیه که سرانه بود چندین وظیفه دیگر داشتند. مثلاً می‌بایست سه روز خوراک و لوازم مورد نیاز را به رهگذران مسلمانی که از نزدیک آنها می‌گذشتند، بدهند.[۳]

این‌ها غیر از بیگاری و تعمیرات راه‌ها و پل‌ها و دیگر کارهای طاقت‌فرسا بود. دانشمندان اسلام و مجتهدان دولت که مستقیماً سخنگوی ایدئولوژی دولت خلافت بودند، نه تنها علیه این رفتارها نبودند برعکس فتواهایی صادر می‌کردند که از موضع سیاسی قدرتمندان حمایت کند. برای مثال می‌گفتند:

---

[۱] -همان، ۸۱ منظور مارودی از دولت، شخص خلیفه است که در راس هرم قدرت است. و فقط او هم حق دست زدن به خزانه را داشته، خطابه منصور مدرک انکارناپذیر این واقعیت است.
[۲] - فی السیاسة الاسلامیة ، ص۸۰
[۳] -کتاب الخراج، ص۱۵۱ـ۱۵۲.

نباید از اهل ذمه از نظر لباس و ظاهر شبیه مسلمانان باشند، و چون مسلمانان لباسهای بلند بپوشند.[1]

در زمان متوکل دانشمندان اسلام این شرط را هم اضافه کردند که اهل ذمه باید یک تکه پارچه ی زرد به لباسهای‌شان بدوزند و شالی مخصوص هم روی آن ببندند. آنهااجازه نداشتند خانه‌هایشان از خانه ی مسلمانان بلندتر باشد. ناقوس قدغن شد و حق نداشتند کتابهای‌شان را با صدای بلند بخوانند و حرف‌های عزیر و عیسی را تکرار کنند. شراب خواری آشکار را بر آن‌ها قدغن کردند، حق نداشتند صلیب را آشکار کنند و نشان بدهند، یا خوک و گراز را جلوی چشم مردم بیاورند. میبایست پنهانی اجساد مردگانشان را دفن کنند وگریه وزاری آشکار در مراسم ختم‌شان برای آنها قدغن شد. حق نداشتند براسب سوار شوند و فقط قاطر و الاغ برای‌شان مجاز بود.[2]

به این ترتیب مردم غیرمسلمان از ساده‌ترین حقوق زندگی محروم می شدند و حتی به آنها اجازه نمی دادند که در مرگ عزیزان‌شان به میل خودشان شیون و زاری کنند. مورخی عرب می‌گوید: در آن زمان نمی شد مسیحی، یهودی شود یا یهودی مسیحی شود. اما هر دو حق داشتند مسلمان شوند.[3] چون طبق اجتهاد دانشمندان اسلام آنها در زمین مسلمانان زندگی می‌کردند و موظفند مطیع قوانین شریعت اسلام باشند. به هنگام جنگ هم نباید علیه مسلمانان اسلحه بردارند لیکن در سپاه اسلام هم پذیرفته نمی‌شدند.[4]

دولت خلافت دولتی دینی بود، دین را هم خداوند فرستاده و خلیفه هم نماینده ی رسمی و شرعی این دین است. به این ترتیب ارتباط میان دولت و عموم مردم ارتباطی دینی است و مردم وظیفه دارند مطیع فرامین و تصمیم‌های دولت باشند که نماینده‌ی خدا بر زمین است. خداوند هم تک و تنها و بی‌مانند است و هیچ چیزی مثل او نیست. این طرز تحلیل برای

---

[3]- همان.

[1]- البابکیة ، ص۸۹، نک: الاحکام السلطانیة، الماوردی، ص۴۵

[2]-تاریخ سیاسی اسلام، ج۲، ص۳۲۲.

[4]- فی السیاسة الاسلامیة ، ص۹۰.

یگانگی خداوند و چگونگی ربط به انسان، خداوند و انسان را دو قطب جداگانه از هم می‌سازد و مادامی که خلیفه‌ی مسلمین که در راس هرم قدرت است، پس در واقع او هم شخصی بری از عیب و نقص است، دولت هم وسیله‌ای است برای پیاده کردن سیاست‌هایش که باید مردم مطیعش باشند. خلیفه‌ی مسلمین با تکیه بر این نکته که از طرف خداوند به او این قدرت بخشیده شده، به خود اجازه می‌دهد که قدرت خود را برمردم تحمیل کند. از نظر طبقه بندی، خلیفه و زمامداران و دم و دستگاهش در یک سو، و عموم مردم در قطبی دیگر بودند. این نظام فکری از انسان برده‌ای ذلیل و بی‌اراده می‌سازد. و از جهت سیاسی هم فرد مثل یکی از اعضای اجتماع از حق انتخاب حکمرانان محروم می‌شود. خلیفه سایه‌ی خداوند بر روی زمین است و هر دو قدرت دینی و سیاسی را به دست دارد، واگر نظام قانونی به دست مجتهدان نیز باشد باز تحت سرپرستی خلیفه بود. دولت به مثابه‌ی وسیله‌ی سرکوب طبقه‌ی حاکم در تاریخ خود هم‌زمان وسیله‌ی توجیه ایدئولوژیک قدرت نیز بوده است. در زمان دولت خلافت موسسات دینی ارگان و وسیله‌ی سرکوب نظر مخالفان بودند. مسئله‌ای که نباید فراموش شود موضع چاپلوسانه و دوگانه‌ی مجتهدان رسمی دولت خلافت است. آنها در برابر عیاشی و خوشگذرانی بیش از حد خلیفه و زمامداران ساکت بودند.

خلیفه‌ی مسلمین که طبق مذهب رسمی دولت سایه‌ی خداوند روی زمین بود، این حق را به خود می داد که به میل خودش به خزانه‌ی مملکتی دست ببرد. عیاشی و اهمیت قائل نبودن برای منافع مردم، به حدی رسید که مورخان چندین مورد عجیب و باور نکردنی را درباره آنها تعریف می‌کنند:

قصرهای الذهب و الخلد که خلیفه منصور در ساحل رود دجله بنیاد کرد، درها و دروازه‌هایشان با طلا ونقره منقش شده بودند، کف مهمان‌خانه‌ی خلیفه سنگ مرمر و ستون‌هایش از طلا و نقره بود.[1] هادی آن‌قدر عاشق

---

[1]- تاریخ سیاسی اسلام، ج۲، ص ۳۲۵_۳۲۶

آهنگ و آواز بود، اگر از آوازی خوشش می‌آمد پاداش بیش از حدی به خواننده می‌داد، و گاهی یک میلیون دینار به یک خواننده بخشیده.[۱] در مراسم عروسی زبیده همسر هارون الرشید، کاسه‌های بزرگ پر از نقره و بین حاضرین پخش می‌شد[۲] و مخارج عروسی هارون الرشید پنجاه و پنج میلیون درهم بود.[۳] در آشپزخانه خلیفه می بایست همه جور خوراکی مهیا باشد، و هر وعده ۳۰ نوع غذا برای او بگذارند. به‌خاطر همین خرج سفره خلیفه ده هزار درهم بود.[۴]

مسعودی می‌گوید: زبیده، زن هارون الرشید، هرگز از ظرفی استفاده نکرده که از طلا ونقره ساخته نشده باشد.[۵]

در مراسم عروسی مامون، بسته‌ای خوشبو میان حاضران تقسیم می‌شد، وقتی آن را می‌گشودند هر کسی هدیه‌ای در آن پیدا می‌کرد؛ زمین، کنیزک، اسب، پول، سکه.چند کارمند هم در آنجا بودند که فورا هدایا را به صاحبان‌شان می‌دادند.[۶] مهریه زن مأمون صدهزار دینار نقره و پانصد میلیون درهم بود.[۷]

زبیده همسر هارون الرشید اولین کسی بوده که کفش منّقش با دُرّ و یاقوت به پا می‌کرد.[۸] همان مورخ تعریف می‌کند که متوکل خلیفه مسلمین چهار هزار کنیزک داشت.[۹]

در زمان متوکل آن‌قدر قصر و کاخ شاهانه ساخته شد که خزانه‌ی دولت ورشکست شد، برای ساخت قصرهای «قصرشاه»، «عروس»، «شبدیز»، «بدیع»، «غریب» و «برج» بی‌حساب پول خرج شد. تنها قصر «شبدیز» یک میلیون و هفتصد هزار دینار خرج برداشته[۱۰] و شهرک ماحوزه در شمال سامرا

---

[۱]- همان، ص۳۲۶

[۲]-همان، ص۳۵۱.

[۳]- همان، ص۳۳۷ـ۳۳۸.

[۴]-همان، ص۳۳۷.

[۵]-مروج الذهب، ج۴، ص۳۱۷

[۶]-تاریخ سیاسی اسلام، ج۲، ص۳۵۲

[۷]- همان، ص۳۵۱.

[۸]-مروج الذهب، ج۴، ص۳۱۷.

[۹]-همان، ص۱۲۲.

[۱۰]- تاریخ الیعقوبی، ج۲، ص ۴۹۱ .

یک میلیون بیشتر خرج برداشت.[۱] خلیفه به همین بسنده نکرد و یک میلیون درهم به آنهایی که به آن شهر آمدند و مراکز عیاشی را در آن باز کردند، بخشید.[۲]

قصر «لوء لوء» هم که پنج میلیون خرج آن شد، شاهکاری بود که تا آن زمان هیچ همتایی نداشت.[۳] خلیفه معتضد زین مرکوبش را با طلا مزین می‌کرد.[۴] طبری و ابن اثیر می‌گویند: وقتی که مقتدر بر تخت خلافت نشست، خزانه دولت پانزده میلیون دینار طلا داشت.[۵] ناتوانی خلیفه و عیاشی‌اش، برای زیردستان موقعیتی فراهم کرد که بتوانند دست به خزانه دراز کنند و به میل خودشان با آن بازی کنند. طبق گفته‌ی مورخان، مقتدر تمامی کاروبار دولت را به دست زنی سپرده بود به نام ام موسی[۶] بذل و بخشش خلیفه به حدی رسید که ساختمانی به نام «دارالشجره» بسازد با حوضی بزرگ و درختی با هجده شاخه از طلا و نقره.[۷] در حرمسرایش یازده هزار برده اخته بود، و[۸] پانصد زین از طلا و نقره در طویله اش داشت.[۹] جالب این‌جاست که این خلیفه برعکس همه راه و رسم و آداب اجتماعی و شرعی در سیزده سالگی بر تخت خلافت نشست. به گفته‌ی ابن مسکویه، آن‌چه خلیفه مقتدر در عیاشی به هدر داده از هفتاد میلیون دینار بیشتر است.[۱۰] چون خرج سالانه‌ی دیوان خلافت نزدیک به دو میلیون و پانصد و شصت هزار و نهصد و شصت دینار بود.[۱۱]

در مرحله اول زمامداری عباسیان، استفاده از میراث فرهنگی ملتهای دیگر،

---

[۱] -تاریخ الرسل، ج۷، ص۳۸۲.
[۲] - همان.
[۳] - مسامعة ، ص۲۳۵، نک: معجم البلدان، یاقوت الحموی، ج۳، ص۱۷۵.
[۴] -مروج الذهب، ج۴، ص۱۸۰.
[۵] - تاریخ طبری، ج۱۵، ص۶۷۷۰.حلاج در دوره ی این خلیفة محاکمه، و مصله شد.
[۶] - کامل، ج۱۳، ص۱۱۸.
[۷] -حلاج، ص۱۲۰، نک: تاریخ عرب فلیپ حتی، ص۵۷۳.
[۸] -تجارب السلف، ص۱۹۷.
[۹] -تاریخ بغداد، ج۱، ص۱۰۳.
[۱۰] -تجارب الامم، ج۱، ص۲۴۱.
[۱۱] - السیاسة الاسلامیة ، ص۱۰۱ .

زمینه را برای به میدان آمدن نهضت فرهنگی و روشنفکری مساعد کرد. نهضت ترجمه‌ی میراث فرهنگی مصری، ویونانی، ایرانی و هندی پدیده‌ای بود که آشکارا اثرش را بر روی روشنفکران جامعه اسلامی به جای گذاشت. در زمان منصور و هارون الرشید و مامون گروهی از روشنفکران آن زمان، ترجمه‌ی علوم پزشکی و مهندسی و نجوم و جغرافیا و فلسفه یونان را شروع کردند، کتاب‌های افلاطون، ارسطو، اقلیدس و بطلمیوس در قرن دوم وسوم هجری منتشر شدند و رواج پیدا کردند.[1]

نام ارسطو در جهان اسلام پخش شد و به معلم اول شهرت یافت. نو افلاطونیسم هم که در اوایل قرن یکم میلادی در مصر ظهور کرده بود، عامل مهمی در روشن کردن افق فکر روشنفکران اسلام بود و مبانی فلسفی آن سبب دگرگونی نظری صوفیسم شد. مورخان هم بر این باورند که اولین افکار فلسفی که مسلمانان با آن آشنا شده‌اند این مکتب فلسفی بوده است.

شکی نیست که هیچ‌کدام از این افکار با مبادی دین اسلام نمی‌گنجید. دین که از شریعت سرچشمه می‌گیرد، نگاهش به مسائل وجود و عدم، امورات مردم و پدیده‌های طبیعی توحیدی است، در حالی که تفسیرهای فلسفی افکار عقلانی را میسر و اساس اعتقاد دینی را متزلزل می‌کند، دین اسلام امور طبیعت، جامعه و فکر را در افق قرآن تشریح می‌کند، چون معتقد است که هیچ مشکلی وجود ندارد که قرآن حل نکرده باشد![2]

رشد و انتشار فکر فلسفی و علوم طبیعی درست برخلاف خواست و میل زمامداران و موسسات دینی بود. فکر و نظراتشان از اعتقادات دینی نشات می‌گرفت و مسلمانان اوایل اسلام توصیه شده‌اند از این علوم دوری گزینند. ابن عباس از پیامبر نقل می‌کند که: پیشینیان به‌خاطر نوشتن دچار گمراهی شده‌اند.[3] همچنین روایت است که سعید الخدری از پیامبر اجازه می خواهد که

---

[1] - تاریخ الشعوب الاسلامیة، ص۲۰۳.

[2] -« وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ » سورة الانعام، آیه ۵۹.

[3] - حلاج، ص۶۸ نک: تاریخ تمدن اسلام، جرجی زیدان، ج۳، ص۴۳۴.

مطالب علمی بنویسد، اما او اجازه نداده.[۱] رهبران اسلام اوایل اجازه نمی‌دادند علم و فرهنگ مردم دیگر در میان مسلمانان پخش شود، برای همین هم هرگاه به سرزمینی صاحب فرهنگ حمله می‌کردند، کتاب و نوشته‌ها و خزانه‌های فرهنگی‌شان را می‌سوزاندند.[۲] در زمان عمر بن خطاب مصر به تصرف اسلام درآمد و عمر بن عاص به خلیفه مسلمین نامه نوشت که با کتاب‌ها و نوشته‌های اسکندریه چه کنیم؟ خلیفه در جواب می‌نویسد: آن‌چه را که با قرآن هماهنگ است، نگهدار و بقیه را بسوزان. طبق نوشته‌ی مورخان محصول روشنفکری چند هزار ساله ی ملتی قدیمی به تون حمام ریخته شد و چهار ماه تمام گرمابه‌های مصر با کتاب و نوشته‌های مصری‌ها گرم شده‌اند.[۳]

به رغم این‌ها، ظهور جنبش روشنفکری، تاسیس مدرسه «بیت الحکمه» در پایتخت خلافت، اهمیت دادن به ترجمه و استفاده از میراث فرهنگی ملت‌ها، در زمینه‌ی اقتصادی ـ اجتماعی نوین آینه‌ی واقعیتی تازه بود. دولت خلافت می‌بایست در برابر رشد جنبش روشنفکری موضعی تازه نشان دهد و برخورد قبلی اسلام با میراث فرهنگی و علوم ملل را کنار نهد. نهضت روشنفکری به دنبال خود نهضتی عقلانی را گسترش داد و مکتب معتزله که از فکر عقلانی پیروی می‌کرد، به مثابه‌ی جنبشی فکری به میدان آمد که در زمان مامون مذهب رسمی دولت شد، و تا زمان متوکل پایید.[۴] البته روش معتزله هیچ تغییراتی در ایدئولوژی دولت به وجود نیاورد، چون از همان ایدئولوژی لاهوتی نشات می‌گرفت.[۵] نظر معتزله در مورد توحید، همان اعتقاد جبری است که از قبل مذهب رسمی بود. چه معتزله و چه جبریّون یک حقیقت را نگه داشتند و آن هم شریعت است و منشاء شریعت هم از خداست، و همین هم اساس ایدئولوژی طبقه‌ی قدرتمند در دولت خلافت بود.[۶]

---

[۴]- حلاج، ص۶۸ نک: تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ذبیح الله صفا، ص۳۳.

[۱]- حلاج، ص۶۸

[۲]- حلاج، ص۶۸ نک: تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ص۳۳.

[۳]- مروج الذهب، ج۴، ص۸۶ تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص۲۰۷.

[۴]- النزعات المادیة ج۱، ص۸۵۴.

[۵]- همان، ص۸۲۶.

با این تفاوت که معتزله طرفدار تحلیل و تحقیق عقلانی بودند و در مسئله‌ی وجود و عدم و نزول قرآن عقل را محک قرار دادند، و شک و سپس تجربه را عامل فهم میدانستند؛ پدیده‌ها را علّی و برحسب علت و معلول تحلیل می‌کردند؛ استقلال انسان و اراده‌ی نزد آنها مهم بود و می‌گفتند هر کسی نسبت به کارها و اعمال خود مسئول است و هیچ نیرویی در سرنوشت او ننوشته که چه بکند یا نکند؛ اعتقادی به نزول قرآن نداشته؛[۱] و بر تحلیل فلسفی تأکید داشتند.[۲]

در نتیجه این جنبش فکری، روشنفکران چون قشری اجتماعی موقعیت خاصی به دست آوردند. موضع دولت و شخص خلیفه و دانشمندان دین در مقابلشان برحسب انطباق افکار و نظراتشان با نگرش رسمی دولت بود. دولت نقش تاریخی این قشر اجتماعی را حس کرد و سیاستی خاص در مقابل آنها اتخاذ نمود. منصور اولین حکمران عباسی است که سنگ بنای سیاستی خاص در مورد روشنفکران را گذاشت، که در این سه مورد خلاصه می‌شد. اول، تلاش برای جذب روشنفکران و استفاده از نیرو وتوانایی آنها؛[۳] دوم، در صورت امتناع، تعقیب، دستگیری و قتل[۴]- مانند ابن‌مقفّع.[۵]

سوم، از فعالیت‌های روشنفکران چشم پوشی می‌کردند، به شرطی که آن فعالیت باعث نگرانی دولت نشود.[۶]

شاید تبعید «ابوحیان توحیدی» از بغداد، نمونه‌ای از این سیاست باشد که زمامداران خلافت یکی پس از دیگری ازآن تبعیت کرده‌اند. سیاست منصور در برابر روشنفکران، اصلی شد که همه‌ی خلفای عباسی اعمال کردند.

در زمان مهدی شاعر و روشنفکر بزرگی مثل «صالح عبدالقدوس» تعقیب و فقط به خاطر این که کتابی به نام «کتاب الشکوک» نوشت و در آن افکار

۱- تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص۲۰۷؛ النزعات المادیة ، ج۱، ص۶۷۷
۲-به جای خود از عقاید فلسفی معتزله صحبت می‌کنیم.
۳-فی السیاسة الاسلامیة ، ص۶۹
۴- همان.
۵- تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص۱۸۳.
۶- فی السیاسة الاسلامیة ، ص۶۹

خود را درباره‌ی اصول دین ابراز کرد، در دمشق دستگیر و در پایتخت به دار آویخته شد.[۱] شاعر نابینا، بشار بن برد، به خاطر اعتقاد به دین پدرانش کشته شد.[۲]

تعقیب و کشتن روشنفکران پدیده‌ای معمولی بود، تا جایی که «مهدی» شخصی را به نام «العریف» برای کشتن مخالفان سیاسی تعیین کرد، پس از او خلفای عباسی وظیفه‌ی گرفتن و کشتن مخالفان را به موسسه‌ای به نام «دیوان التفتیش» سپردند.[۳]

دولت خلافت که نماینده‌ی آسمان است و طبق اجتهاد دانشمندان اسلام، شریعت حق حکمرانی را به او داده، این حق را هم داشت که ذهن و افکار مردم را نیز کنترل کند! و دانش را مجبور کند با اصول دین بجنگند.

هر گریز و کج روی از این اصل، سرپیچی از فرمان خداوند است که شخص خلیفه و دولت اسلام نماینده او در زمین هستند و سرپیچی کننده باید به مجازات برسد.

نگاهی به تاریخ جامعه‌ی اسلام حقایق زیادی را درباره دشمنی علیه نهضت روشنفکری نشان می‌دهد. سرکوب رهبران قدری، کشتار «راوندیها»،[۴] ردیابی اسماعیلیان، مقابله با قیام بابک، زنگ و قرمطیان که بعداً عده‌ای از آنها تبدیل به نهضتی مسلحانه شدند، شاهد سیاست سرکوب‌گرانه‌ی دولت خلافتند در برابر هر گونه حرکت روشنفکری و اجتماعی.

پیداست که پیدایش نهضت فکری، در نتیجه‌ی تغییرات اجتماعی بود، و زنگی برای ایجاد نظام فکری متفاوت. اگرچه هیچ‌کدام از آن حرکت‌های فکری نتوانستند از محدوده‌ی ایدئالیسم خارج شوند، اما باز از حمله‌ی دولت خلافت نجات نیافتند.

جنبش فکری نوین، وبروز انقلاب اجتماعی در این یا آن منطقه قلمرو اسلام، پایان حتمی موقعیت اقتصادی ـ اجتماعی‌ای بود که اجتماع را به مرحله‌ای تازه

۱- تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص۱۸۴، حلاج، ص۹۹.
۲- تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص۱۸۴.
۳- تاریخ الشعوب الاسلامیة ، ص۱۸۵.
۴- این‌ها گروهی بودند که در زمان منصور، نظراتی متفاوت درباره‌ی قرآن، شأن انسان، نیروی عقل و انتخاب رهبر مسلمانان ارائه دادند، اوایل خلیفه از آنها پشتیبانی و سپس دستور قتل‌عام آنها را صادر کرد.

رسانده بود، ضعف اصول این نظام باعث زوال موسسات سیاسی و ایدئولوژی و قانونی می‌شد.

در موقعیت نوین، مناسبات تولیدی اربابی روزبه‌روز ضعیف‌تر می‌شد. نیروی تولید طبق روال طبیعی خود پیشرفت نکرد. کشاورزی آن طور که لازم بود تولید و شکوفا نمی‌شد. شیرازه‌ی دولت از هم گسست و هر حکمران منطقه ای تبدیل به فئودالی بزرگ شد و شبه استقلالی کسب کرد، مرکز قدرت و در راس همه آنها شخص خلیفه ناتوان‌تر از آن بود که بتواند سرتاسر قلمرو خود را کنترل کند و بر رفتار ماموران‌ش نظارت کند. از این‌جا به بعد نظام سیاسی روزبه‌روز منزویتر می‌شد و فاصله‌ای عمیق‌تر مابین دولت و مردم هم به وجود می‌آمد.

مردم عموماً حاضر بودند برای بهتر شدن زندگی ناهموارشان، به استقبال هر جنبش و شورشی بروند. شرکت مردم در همه شورش و انقلاب‌های زمان عباسیان ثابت می‌کند که در طول تاریخ مردم فقط در حاشیه‌ی رویدادها نبوده‌اند و نظام زمامدار بجز انجام سیاست سرکوب‌گرانه و تعقیب و کشتار نتوانسته به میل خود حرکت‌های انقلابی مردم را خفه کند. بیچارگان و صنعتگران زحمتکش شهری، شانه به شانه‌ی کشاورزان و بردگان زمین همیشه در این رفتارها ضربه خورده‌اند، قیام‌ها هم در نتیجه‌ی خواست و اهداف آنها بوده است.

البته نباید فراموش شود که آگاهی طبقاتی آنها اساسی علمی نداشته و فهم مستقلی نزد آنها صورت‌بندی نظری و عملی نشده است. اما این نقص چیزی از این واقعیت نمی‌کاهد که زندگی برده‌گی و فقر خود محرکی بوده که به شیوه‌ای خودجوش و عجین آگاهی ابتدایی، در میان‌شان به وجود آورد. این آگاهی برای رهایی مردم از چهارچوب ایدئولوژی مرسوم قدرتمندان و مناسبات فئودالی کافی بود. شرکت فعالانه‌ی تمامی ملت‌های تحت ستم اسلام در این جنبش‌ها بار دیگر این واقعیت را ثابت می‌کند که منافع اقتصادی ـ اجتماعی مشترک تاثیر اساسی داشته‌اند، و تاریخ هم غیراز کشمکش‌های طبقاتی چیز دیگری نیست. جنبش فکری و ابراز نارضایتی علیه دولت خلافت، تحت هر لوایی و به هر اسمی بوده باشد، در نتیجه پیشرفت و رشد جامعه‌ای بوده که در آن نیروی نوین تولیدکنندگان دیگر نمی‌توانستند با مناسبات تولیدی مرسوم کنار بیایند. ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم گرچه سلاحی فکری بود که دولت خلافت علیه هر جنبشی به کار می‌گرفت، اما

نتوانست مانع رشد فکر کشاورزان و مردم زحمتکش شود. برای همین در اوایل قرن سوم هجری قیام مردم جون واکنشی به نیازهای اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، شروع و قلمرو اسلام تبدیل به صحنه چندین انقلاب و جنبش اجتماعی و فرهنگی شد. قیام بابک خرمدین، زنگ و قرمطیان نمونه‌ی بارز موضع انقلابی مردم علیه قدرت حاکم بود. صوفیسم نیز در همان حال و هوا رشد کرد و هر چند تا مقطعی نوعی طغیان ایدئالیستی صرف بود، اما شکافی عمده در ایدئولوژی رسمی ایجاد کرد و پایه های دولت خلافت را به لرزه انداخت.

فصل پنجم:
قیام‌های توده‌ای علیه دولت خلافت

قیام بابک خرمدین

قیام بابک خرمدین (۲۰۱ـ۲۲۲ هجری) یا همان «سرخ جامگان».[۱] یکی از قیام‌های بزرگ عصر عباسیان است. هر چند ترکیب این قیام از طبقه‌ای خاصی نبود، اما خصوصیات قیام و هدف و شعارهایش این را اثبات می‌کنند که جنبشی طبقاتی بوده علیه قدرت فئودالی و ظلم وستم قدرتمندان. بیشتر اعضای آن کشاورزان فقیری بودند که زیر بار استثمار می نالیدند و هدف‌شان نجات بود، و گرچه اعتقاد خرمیان[۲] را مثل سلاحی فکری علیه دشمنی طبقاتی به کار گرفته باشند و چهره‌ای دینی به قیام‌شان بخشیده باشند، چیزی از این واقعیت نمی‌کاهد که قیام بابک خرمدین از نظر هدف، قیامی اجتماعی بوده برای محو استثمار و این اتهام که گویا می‌خواسته‌اند امپراتوری ساسانی و

---

۱ - تاریخ ایران، ص۱۹۰.

۲ - خرمیان گروهی دینی بودند که از نظر اعتقادی به مزدکیان وابسته و معتقد به ثنویّت بودند، که می‌گفتند: نیروی خیر و نیروی شر همیشه در مبارزه هستند. طبق گفته‌ی طبری و ابن اثیر در آخرین سال‌های دوره‌ی امویان و در خراسان به وجود آمدند و رهبر آنها عمار بن یزید، بود که سپس در زمان عباسیان رشد کرده‌اند.

دین زرتشتی را احیا کنند تحریف قیام است.

قیام بابک اولین قیام کشاورزان در تاریخ فئودالیسم نیست که رنگ و لعاب دینی به خود زده باشد. تاریخ قدرت‌های فئودالی در سراسر دنیا از چنین نمونه‌هایی سرشار است و همه‌ی آنها هم گواه بر این هستند که یکی از خصوصیات قیام کشاورزان صورت دینی آن است. شورشیان طرفدار بابک خرمدین هم مثل همه جنبش‌های دهقانی برای مقابله با قدرت سیاسی خلفای عباسی مجبور بودند که به یک اعتقادی و رسوم دینی رجوع کنند، دین اسلام دین قدرتمندان بود و انتخاب دینی دیگر موضعی انقلابی، به عبارتی دیگر قیام دهقانان در وضعیت‌های جداگانه، صورت‌های مختلفی به خود گرفته است.

در قرون وسطا قیام‌های انقلابی علیه فئودالیسم طبق موقعیت خاص خود شیوه‌های مختلفی را در پیش گرفته‌اند، گاهی در قالب دین و گاهی دشمنی با دین خود را نشان داده‌اند و گاهی هم تبدیل به قیام‌های چریکی مسلحانه شده‌اند.[۱]

جماعت استثمار شده به دنبال راه حلی می‌گشتند و دین خرمیان را راه خود دانسته. بخصوص که خرمیان به مالکیت عمومی زمین اعتقاد داشتند و چنین اعتقادی با خواست و هدف عموم کشاورزان و برده‌گان زمین هماهنگ بود. از نقطه نظر خرّمیان جامعه‌ای که بر ظلم و ستم بنا شود و مساوات در آن برقرار نشود، محصول اهریمن‌هاست و باید با آن مخالفت و دشمنی شود.[۲]

قدرت سیاسی دولت خلافت، چون وسیله‌ی سرکوب در دست قدرتمندان، نگهبان واقعی منافع فئودال واشراف بود. خلافت چون دید این قیام روزبه‌روز گسترش می‌یابد به تبلیغات سوء پناه آورد و به آنها تهمت کفر زد، حتی به همین اکتفا نکرد و از مردم خواست که علیه آنها قیام کنند و چند مورخ اسلام تحت تاثیر دستگاه‌های رسمی دولت و افکار مرسوم زمامداران، در مورد آنها

۱- حرب الفلاحین فی المانیا، انجلس، ص۳۴.
۲- تاریخ ایران، ص۱۹۰.

بهتان‌های ناروایی نوشته‌اند. نویسنده‌ی کتاب «الفرق بین الفرق» که در سال ۴۲۹ هجری مرده، ناجوانمردانه به قیام بابک حمله می‌کند و حتی به آنها تهمت می‌زند که گویا بعضی شب‌ها چراغ‌ها را خاموش، و به صورت جمعی سکس می‌کردند.[۱]

در حالی که همان شخص در جایی دیگر از کتابش اعتراف می‌کند که شورشیان علیه اسلام نبوده و به اسلام احترام گذاشته‌اند: در آن کوهی که بابک در آن می‌زیسته چندین مسجد برای مسلمانان ساخته و به بچه‌ها درس قرآن می‌دادند، اما نماز نمی‌خواندند، روزه نمی‌گرفتند و اعتقادی هم به جهاد و جنگ با کافران نداشته‌اند.[۲] طبری هم به بابک تهمت کافری می‌زند و او را دشمن خدا می‌خواند.[۳]

خواجه نظام الملک، وزیر سلجوقیان، به تبعیت از مورخان قبل از خود همان تهمت را به قیام بابک خرمدین می‌زند.[۴]

ابن الجوزی هم در کتابش هر آن‌چه نشاید گفته.[۵] این مورخین طبق ایدئولوژی مرسوم زمان‌شان چیزی نوشته‌اند که با خواست زمامداران بگنجد و چون مسلمان بوده‌اند، تبلیغات سوء زمامداران[۶] در آنها تاثیر گذاشته‌اند، بلاذری هم آنها را کافر و بی‌دین می‌نامد[۷] و یعقوبی راهزن و دزد و آدمکش.[۸]

مورخان ناسیونالیست معاصرهم، برهمان موضعند. آنها از دیدگاه ناسیونالیستی به دین اسلام نگریسته و هر گونه قیامی علیه دولت خلافت را کفر و انحراف دانسته و بجای این که موقعیت‌های اقتصادی واجتماعی را بسنجند، از دیدگاه ملیتی به آنها تهمت دشمنی با عرب می‌زنند. دکتر حسن ابراهیم در سه جلد کتاب «تاریخ سیاسی اسلام» غیر از تهمت الحاد به بابک،

۱- الفرق بین الفرق، البغدادی، ص ۲۵۲.
۲- همان، ص۲۶۹.
۳- نک: تاریخ الرسل، ج۷، ص۲۳۰.
۴- سیاست نامه خواجه نظام الملک، باهتمام هیوبرت دارک ص.
۵- تلبیس ابلیس، ابن الجوزی، ص۱۰۱.
۶- تاریخ الرسل، ج۷، ص ۱۴۱-۲۳۰.
۷- فتوح البلدان، ص۳۳۰.
۸- تاریخ الیعقوبی، ج۲، ص۴۷۱.

چند جمله به آن اختصاص داده.[1] و همان حرف و صحبت‌های مورخان قبل از خود را تکرار می‌کند. مؤلفی دیگر کتابی ۲۳۷ صفحه‌ای با افکار ناسیونالیستی و موضع شوونیستی نوشته و این دید او اجازه نداده تنها یک وجهه مثبت درآن قیام تاریخی پیدا کند، که تاریخ شاهد عمق و جنگاوری آن است.[2]

شاعران هم نقش کمتری از مورخان نداشته‌اند. شاعران دربار خلیفه و سرای امیران و فئودال‌ها و اشراف، در تحریف واقعیت قیام و رسوا کردن سرکردگان و رهبران‌شان دریغی نداشته‌اند، و حس شاعرانه خود را برای ثبت پیروزی‌های سپاه دولت خلافت به‌کار گرفته و آن‌چه تهمت ناروا و ناشایست بوده به بابک و قیامش زده‌اند.بحتری (۲۰۶_۲۴۸ هجری) در شعری که برای سرداری چون محمد یوسف مشهور به ابو سعید سروده[3]، می‌گوید:

ما انفک سیفک غـــادیا او رائحا	فی حصد هامات وسفک دماء
حتی کفیتم الــذی استکفوک من	امرالعداء و وفیت أی وفـــــاء
مازلت تقرع باب ـ بابک ـ بالقنا	وتـــــــزوره فی غـارة شعواء
حتی اخـذت بنصل سیفک عنوة	منه الذی اعیا عـــــلی الامراء
اخلیت منه –البذ– وهـــــیَ قراره	ونصبتهٔ علمــــــا ب (سامـــــراء[4])

---

[9]- این کتاب در اصل به عربی و به نام «تاریخ الاسلام السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی» نوشته شده که ابولقاسم پاینده آن را به فارسی ترجمه کرده و انتشارات جاوید آن را منتشر کرده است. قابل توجه است متن --عربی کتاب چهار فصل است و در فارسی مترجم آن را در سه فصل و در یک جلد چاپ کرده و ما به عنوان مرجع به متن فارسی مراجعه کرده‌ایم.

[1]- الحرکات الهدامة في الاسلام، الدکتور قحطان عبدالرحمن الدوری، ۱۹۸۹، بغداد.

در واقع چندین اثر دیگر هم از این نمونه‌ها هستند که واقعیت نهضت را تحریف نموده و ما لازم ندانستیم که آنها را یک به یک ثبت کنیم. اما با وجود آنها نمی‌توانیم آثار قلم‌های توانای چند مورخ و محقق ترقی‌خواه عرب را فراموش کنیم که با نگرشی علمی به میدان آمده و پس از زحمت و خستگی بسیار و بررسی صدها و حتی هزاران صفحه‌ی کهنه‌ی گرد گرفته، آثار نابی را به وجود آورده‌اند. اثر زنده‌ی «حسین مروه»، نوشته‌های «طیب تیزبینی»، «دکتر حسین قاسم العزیز»، دکتر «صادق جلال العظیم»، «احمد امین»، «برهان الدین دلو»، «بندلی جوزی»، «مهدی العامل»، «هادی العلوی»..و غیره نمونه‌های آشکار کوشش‌های علمی هستند و جای خاص خود را دارند.

[2]- الحرکات الهدامة فی الاسلام، الدکتور قحطان عبدالرحمان الدوری، ۱۹۸۹، بغداد.

۳- البابکیة ، ص۲۹۷.

علی بن جهم نیز (۱۸۸ـ۲۴۹ هجری) در ستایش خلیفه معتصم می‌گوید:

متی عطلت ربـــاک من الخیام   سقیت معاهـــدا صوب الغمام
وفیت فلم تدع لـــــدین ثارا   سیوفک والمثقفه الـــــدوامی
نصبت المـــازیار علی سحوق   و(بابک) والنصاری فـــی نظام
مناظر لایـــــزال الدین منها   عزیز النصر ممنوع المـــرام
و جمع الزط حین عمواواصموا   عن الداعی الی دار السلام[1]

ابوتمام هم (۱۸۰ـ۲۲۸هجری) می‌گوید:

الت امـــــور الشرک شر مال   واقر بعـــــد تخمط وصیال
فرمـــــاه بالافشین بالنجم الذی   صدع الدجی و صدع الرداء البالی
لاقاه بالکاوی العنیف بداءه   کما راه لم یفق بالطالی[2]

نهضت بابک در زمینه‌ای اقتصادی ـ اجتماعی شروع شد، و باید قبل از هر چیز در این زمینه‌ی بررسی شود. بیشتر کسانی که در قیام بابک شرکت کرده‌اند کشاورزان، روستانشینان و برده های زمین بودند. مورخان بر این عقیده‌اند که چندین خرده مالک هم در این نهضت شرکت داشته و عاملی در شکوفایی آگاهی اجتماعی در آن زمان بوده‌اند.[3] هر چند مولف کتاب «البابکیهٔ» معتقد است که شرکت خرده مالک روستایی نه تنها سودی به روال عادی نهضت نرسانده، بلکه ضرر بزرگی هم به آن زده و در آخرین مراحل جنبش ضربه‌ای کشنده به آن وارد آورده است.[4]

این نظریه هم در واقع اثبات حقیقتی تاریخی است، چون بیشتر آن صاحب زمین‌ها نه به عشق قیام ودلسوزی برای برنامه‌ی اقتصادی ـ اجتماعی، بلکه

---

[1] - همان، ص ۲۹۶.
[2] -الحرکات الهدامة فی الاسلام، د. قحطان عبدالرحمان الدوری، ص۱۷۰.
[3] - العصر العباسی الاول، ص۲۳۴.
[4] - البابکیة ، ص۱۶۴.

از ترس و بی قدرتی به قیام پیوستند.
علی‌الخصوص وقتی دیدند که زمینه‌ی اجتماعی نهضت گسترده شده، نمی‌توانستند با آن مقابله کنند. قبلاً هم به چشم خود دیده بودند که انقلابیون چگونه با ملاک منطقه‌ای روبه‌رو می‌شدند. در قیام مازیار، اولین قدم، تحریک کشاورزان علیه فئودال‌های منطقه‌ای به تصرف زمین‌های زراعی بود،[۱] اعضای متشکله‌ی قیام هم در وهله‌ی اول کشاورزان بودند.[۲]
موضع خیانتکارانه‌ی فئودالی محلی به نام «ابن البوعیث» در برابر «عصمت کرد» که یکی از رهبران قیام بود، مثال زنده‌ی موضع فئودال‌های منطقه‌ای است که ابتدا برای حفظ منافع خودشان از قیام طرفداری می‌کنند و سپس نوکر حلقه به گوش دولت خلافت شده و ضربه های کشنده ای به جنبش‌های عمومی زدند. طبری می‌گوید: ابن البوعیث به کشتار مبارزان قیام پرداخت، عصمت کرد را با دست بسته روانه‌ی دربار خلیفه معتصم کرد و او هم هر چه درباره‌ی بابک و انقلابیون میدانست به آنها گفت.[۳] سپس هم این ارباب شانه به شانه لشکر و سپاه دولت خلافت به انقلابیون حمله و در نبرد «هشتاد سر» شرکت کرد.[۴]
زندگی بردگی و ستم فاحش طبقاتی، مردم و بردگان را ترغیب کرد به صف مبارزانی بپیوندند که شعارهای‌شان عبارت بودند از سرنگونی ستم و خلافت.[۵] این نهضت با آن ترکیب اجتماعی توانست قسمت بزرگی از قلمرو اسلام که اعم از آذربایجان قسمت غرب ارمنستان و شمال ایران را تسخیر کند و چندین ملت جداگانه‌ی فارس، عرب، کرد، ارمنی، آذری در قیام شرکت کردند.[۶] قیام بابک حرکتی طبقاتی است، نه ملی، چنان که عده ای از مورخان

۱- تاریخ الرسل، ج۷، ص۲۲۷.
۲- مروج الذهب، ج۳، ص ۳۰۶.
۳- تاریخ الرسل، ج۷، ص۲۲۷.
۴- همان، ص۲۳۷ـ۲۳۸.
۵- تاریخ ایران، ص ۱۹۰.
۶- البابکية ، ص۱۶۲.

عرب سعی دارند نشان دهند،[۱] یا مثل عده‌ای محقق ایرانی که بابک را مبارزی ملی معرفی می‌کنند که گویا پرچم نجات و آزادی ایران را علیه خلافت عباسی و قدرت عرب برداشته است.[۲] واقعیت این است که ملی‌گرایی حاصل مرحله‌ی تاریخی مشخصی است که در آن عصر نه ایرانیان و نه هیچ ملت دیگر زیر دست اسلام آن حس را پیدا نکرده‌اند، و تلاش برای نجات یافتن از ستم ملی و ساختن دوباره دولت ملی در برنامه‌ی کاری این قیام نبوده، مگر تنها این که مبارزان سعی کرده‌اند ظلم وستم طبقاتی را رفع کنند. عامل اصلی قیام بابک، اقتصادی است و بهترین مدرک هم اتحاد کشاورزان چند ملت مختلف بود بر علیه حکومتی که به نارواترین شیوه آنها را استثمار می‌کرد.

طبق گفته‌ی یکی از مورخان مسلمان معاصر، دلیل اصلی قیام بیزاری و نارضایتی کشاورزان از رفتار دولت خلافت بوده و می‌نویسد که در آن عصر قسمت‌های بسیار وسیعی از زمین‌های کشاورزی جزو املاک خلیفه و خانواده‌اش بودند.[۳] و این غیر از باج و خراج زیاد و ظلم و ستم کارمند و فرمانبران دولت[۴] است. حتی شخص خلیفه مسلمین استثمار کشاورزان را کاری درست دانسته و منافع خود را بر هر اعتباری ترجیح داده است. سال ۲۱۰ هجری که خلیفه مامون از قم رد می‌شد و کشاورزان منطقه از او خواستند که از دو میلیون درهم مالیات آنها کم کند، اما خلیفه راضی نشد. و وقتی که کشاورزان تصمیم می‌گیرند که آن مالیات را ندهند، خلیفه سرکوبشان می‌کند و بجای دو میلیون، هفت میلیون درهم مالیات بر آنها

---

[۷] - برای مثال نک: العصر العباسی الاول، ص۲۳۲؛ الحرکات الهدامة فی الاسلام، ص۱۲.

[۱] - دکتر حسین العزیز در کتاب لبابکیة از دو مرجع صحبت می‌کند، اولی ایران واسلام نوسته عباس خلیلی، و دومی آذربایجان «قهرمان بابک خرمدین» از سعید نفیسی، دکتر عزیز معتقد است که شخص بابک ایرانی نبوده و می‌گوید: "بابک در اصل عراقی و اهل مدائن است که در آذربایجان به دنیا آمده و در همان جا هم بزرگ شده، چون مادرش اهل آن منطقه است. دین خرمی را هم چندین ملت مختلف مثل فارس، دیلمی و آذری پیروی می‌کرده‌اند". نک: ص۵ از مرجع نامبرده.

[۲] - فتوح البلدان، ص۳۳۰.

[۳] - همان، ص۳۱۴.

تحمیل می‌کند.[1]

این حقیقتی است غیرقابل انکار که قیام بابک علیه حکمرانی عباسیان برپا شد، قیام علیه حکومت خلیفه بود که دین را وسیله استثمار مردم کرده بودند.

در عصر عباسیان بیشتر زمین‌های پربرکت و مرغوب ملک دولت بوده‌اند، دولت هم شامل خلیفه و دارودسته‌اش و ملاکی بود که دین اسلام را پذیرفته‌اند. در چینن وضعیت و موقعیتی رقابت طبقاتی در دو قطب اصلی به وجود می‌آید. در قطبی فئودال‌ها و اشراف هستند و در قطب دیگر کشاورزان و بردگان زمین.

اما نباید فراموش کنیم که ضروری نیست همه‌ی کشاورزان مثل هم و بدون هیچ تفاوتی حرکتی سرتاسری انجام دهند، شاید تفاوت رفتاری یک ارباب با برده ها و کشاورزان زیردستش با اربابی دیگر و حدود استفاده از زور و پایبندی به رسوم اجتماعی که نسل پس از نسل در دل و ذهن کشاورزان ریشه دوانده، نقش مهمی داشته باشد.[2] پس از حکومت اسلام، تعداد بسیاری از قبایل عرب در قلمرو خلافت ساکن و بهترین زمین‌ها را برای خود برداشتند، و مخصوصاً اهمیت زیادی به کشاورزی دادند.[3] در مرحله‌ی بعدی، یعنی قطبی‌شدن جامعه‌ی اسلام مسئله‌ی نژاد و برتری عرب آن بها و ارزش گذشته را نداشت و، عرب‌ها هم حسب وضعیت اقتصادی در بسیاری از این نهضت‌های انقلابی علیه حکومت عباسیان شرکت می‌کردند، که این هم مدرکی است بر این مدعا که در مسلطه ی خلافت ظلم وستم اجتماعی به حدی رسید که هیچ تفاوتی در میان جمعیت عرب و غیرعرب نبود. آنها که پس از دو قرن در خاکی غیر از خاک خودشان مسکن گزیده و تحت تاثیر روش و عادت و رسوم ملت‌های دیگر قرار گرفتند، خیلی چیزها از زندگی و فرهنگ و میراث فرهنگی‌شان عوض شد. عرب فقیر به حسب واقعیت

---

[4]- تاریخ الرسل، ج۷، ص۱۸۴؛ فتوح البلدان، ص۳۰۴.

[1]- حرب الفلاحین فی المانیا، ص۳۱.

[3]- فتوح البلدان ص۳۲۹.

زندگی‌اش مجبور بود که در قیام و نهضتی شرکت کند که هدف آن نابودی قدرت‌های فئودال و حکمرانی خلافت بود. حتی چندین رئیس قبیله هم به گونه‌ای در این قیام‌ها شرکت کرده‌اند. یعقوبی می‌گوید: سواده بن عبدالحمید، علیه عیسی بن محمد که والی ارمنستان بود، شورید و سپس به بابک پیوست.[۱]

بسیاری از مورخان آشکارا در مورد نقش کردها در قیام صحبت کرده‌اند. چون قسمت بزرگی از مناطق قیام بابک کردستان بود،[۲] و کردها هم به نسبت ملت‌های همسایه (ارمنی، فارس،آذری) از نظر اقتصادی عقب افتاده‌تر بودند. شکی نیست که نه تنها کشاورزان و بردگان نژاد کرد، بلکه روسای قبایل و طوایف هم در این قیام شرکت کرده‌اند. یعقوبی می‌گوید: عصمت کرد، از حکمرانان مرند، تحت فرمان بابک درآمد.[۳] مسعودی نیز می‌گوید: در سال ۲۱۸ هجری تعدادی از کوه‌های همدان و اصفهان و ماسبدان به دین بابک گرویدند.[۴] و بر این اعتقاد است که شرکت کردها در قیام بابک به‌خاطر مصلحت بوده چون کردها از آن ملت‌هایی بوده‌اند که فقط از راه جنگ و ستیز چیزی به دست می‌آوردند.[۵] مولف کتاب البابکیهٔ که از تاریخ نویسان عرب معاصر است به شدت این نظریه را رد می‌کند و معتقد است که "هرچند تعدادی از سران قبایل و عشیره‌های کرد برای منافع خودشان به نهضت بابک پیوستند، اما این ثابت نمی‌کند که تمامی مردم کرد چنین هدفی داشته‌اند.[۶] نامبرده برای اثبات این مدعا به نظریه‌ی «لیو» مورخ ارمنی، استناد می‌کند که: ساکنین مناطق کوهستانی «بذ» نامشان کردوک بوده و شکی در آن نیست که آن نام به کرد ربط دارد.[۷] بونیاتوف هم معتقد است که عصمت کرد،

---

[۱]- تاریخ الیعقوبی، ج۲، ص۴۷۰.
[۲]- البابکیة ، ص۱۶۹.
[۳]- تاریخ الیعقوبی، ج۲، ص۴۷۰.
[۴]-مروج الذهب، ج۳، ص۳۰۵.
[۵]-من تاریخ الحرکات‌الفکریة فی الاسلام، ص۱۱۶.
[۶]- البابکیة ، ص۱۷۰.
[۷]- همان.

صاحب مرند، برای منظوری سیاسی با چند امیر کرد به بابک پیوسته‌اند[۱] و قسمت بزرگی از مناطق شمال غربی ایران درست در جرگه قدرت قیام قرار می‌گرفتند و شعارهای نهضت هم با خواست و اهداف بیشتر برده‌های ایران هماهنگ بود،که بسیار زود به زیر پرچم قیام رفتند. تعدادی از ملاک و حاکمان ایرانی هم به منظور نجات از دست دولت خلافت به قیام پیوستند، اما این‌ها اقلیت بودند و تا آخر هم به عهدشان وفا نکردند. مراجع تاریخی هم این واقعیت را تأیید می‌کنند که مردم ایران در چند منطقه‌ی جداگانه علیه حکومت عباسیان به پاخاسته‌اند.

پیروزی لشکر اسلام بر امپراتوری ساسانی و سپس کم کردن قدرت امپراتوری رم در شمال غربی ایران، باعث شد ساکنین ایران تحت سلطه‌ی اسلام درآیند. این مردم فکر می‌کردند سپاه عرب با دین تازه راهی برای مشکلات‌شان یافته و از ستم اجتماعی نجات‌شان می‌دهند. اما بعد معلوم شد نه تنها حلال مشکلات نیستند، بلکه خودشان باعث استثمار ساکنین شده‌اند، تا حدی که عموم مردم حسرت گذشته را دارند.

در اواسط حکمرانی عباسیان نظام فئودالی اندک اندک پیشرفت کرد و زمینه برای مالکیت زمین و مناسبات تولیدی فئودالی مهیاتر می‌شد. اما یکی از خصوصیات دولت خلافت این بود که نمی‌توانست چنان که شایسته است قلمرو خود را کنترل کند. این ضعف اداری عاملی در پیدایش امیرنشین‌های شبه‌مستقل بود که محدودیت‌های فئودالیسم در آن‌ها بیشتر شد. زندگی کشاورز و رعیت روزبه‌روز سخت‌تر می‌شد، به‌خاطر همین هر کجا جنبشی سر برمی‌داشت مردم به امید رهایی از ستم به استقبال آن رفته و در راه آن فداکاری می‌کردند. همسر «جاویدان» پس از مرگ شوهرش، بابک را به سرداری نهضت انتخاب و چنین برای مردم سخنرانی می‌کند : بابک مسئله‌ای را به شما و خودش اعلام می‌کند که نه حالا و نه در آینده هیچ‌کس انجام

---

[۸]- همان.

نداده و نخواهد داد، او زورمندان را از بین می‌برد، زمین‌ها را از آن‌ها می‌گیرد، دین مزدک را زنده می‌کند، و مردم بینوا را از این موقعیت ناهموار نجات خواهد داد.[1] این سخنرانی نشان می‌دهد که مسئله‌ی زمین، مسئله‌ی اصلی زندگی مردم بوده و منافع کشاورزان و بردگان زمین در تقسیم زمین‌ها و الغای بردگی تعریف شده است. مسئله‌ی زنان و شکستن طوق اسارت اجتماعی آنان یکی دیگر از اهداف قیام بوده زن که در سلطه ی حکومت فئودالی کالایی بی‌ارزش بوده و در بازار خرید و فروش می‌شد، در نزد انقلابیون آن‌قدر اهمیت داشت که یکی از اهداف آنها شد.[2] تمامی مورخان، اعم از اسلامی و بقیه از این واقعیت می‌گویند که همیشه حرمسرای خلیفه و دارودسته‌اش و مهمان‌خانه‌های قدرتمندان پر از زنان برده با نژادهای مختلف بود. دین تازه هم نه تنها حد ومرزی بر این پدیده نگذاشت، بلکه این پدیده به دست خلفا رونق یافت. البته در چنین موقعیتی قیام باید به مسئله ی پراهمیتی چون زندگی زنان و آینده‌ی آنها عمیقاً توجه کند. طبری درباره‌ی زنانی که اسیر لشکر بابک بودند می‌گوید: زمانی که «افشین» سردار سپاه اسلام، بابک را اسیر کرد و به سامرا آورد، زنان و بچه‌های آزاده شده به گریه وشیون پرداختند و بر سر وصورت خود می‌زدند. افشین به آنها می‌گوید: شما که تا دیروز اسیر بابک بودید، حال چرا برایش گریه می‌کنید. ای لعنت خداوند بر شما. زن‌ها گفتند: آخر بابک با ما بسیار به مهربانی رفتار می‌کرد.[3]

این مثال ثابت می‌کند که حتی با زنان اسیر هم به بدی رفتار نکرده‌اند، درست برعکس رسوم آن زمان که زن‌های اسیر و زندانی را را خرید و فروش و به وسیله‌ای برای ارضای هوی و هوس زمامداران تبدیل می‌کردند. مورخی دیگر درباره‌ی عروسی بابک می‌گوید: پس از مرگ جاویدان، رهبر قیام، همسرش بساط خوراک و نوشیدنی‌های فراوان آماده می‌کند و بابک را به

---

[1]- الفهرست ابن الندیم، ص۴۹۶.
[1]- من تاریخ الحرکات الفکریة، ص۹۲.
[3]- تاریخ الرسل، ج۷، ص۲۵۹.

جای شوهرش می‌نشاند و خودش هم در کنارش مـی نـشیند و تـاج گلـی بـه دست او می‌دهد و، او هم تاج گل را از دست زن می گیرد. و این رسـم ازدواج بابکیان بوده است.[۱]

مسئله‌ی لازم به ذکر این است که هیچ‌کدام از مورخان اشـاره‌ای بـه شـکل حکومت و چگونگی اداره قلمرو انقلاب نکرده اند. به عبارتی دیگر مـی تـوانیم بگوییم، تا به حال معلوم نشده که مالکیت زمین بر چه اساس بـوده؟ پیداسـت که نداشتن اطلاعات کافی هیچ از عظمت قیام کم نمی‌کند، چون ایـن مـسئله به حدود آگاهی مورخان آن زمان مربوط می‌شود.

البته انقلاب هم به خاطر موقعیت اجتماعی که در آن به وجـود آمـد، جـوهر تحولات درونی جامعه اسلام را کامل نشناخته و فقط در این حد آگاهی داشت که لازم است در مقابل حکومت قد علم کند و نباید ستم اجتماعی را بپـذیرد. پیداست که این آگاهی به تنهایی برای انقلابی اجتماعی کافی نیـست، خاصـه اگر هدف آن تاسیس یک نظـام اجتمـاعی نـوین باشـد. امـا بـا وجـود کمبـود اطلاعات، این حقیقت نزد همگـان آشـکار اسـت کـه قیـام دو هـدف داشـت: فروریختن حکومت فئودالی، تقسیم زمین بین کشاورزان و نجات آنها از ظلـم و استثمار؛ و نجات زنان از بند اعتقادات دینـی و فئـودالی آن روزگـار و نهـاد نشان در جایگاه شایسته خود. این دو مورد هدف عمومی قیام هستند و همـین محدودیت شاید خود عامل اصلی شکست قیام باشد.

قیام بابک نشانگرشدت و گسترش آگـاهی اجتمـاعی در مرحلـه ای خـاص از تاریخ است. دلیل هم بر این گفته موارد زیر می‌باشند:

۱. قیام توانست در مدتی کم رشد کند، موفقیت‌های بزرگی را هم به دسـت آورد. و مدت بیست سال تمـام (۲۰۱ــ۲۲۲هجـری) در مقابـل دولـت عباسـی مقاومت کند.

۲. مردم منطقه بدون تفاوت زبانی و نژادی در آن شرکت کردند.و این دلیلی

---

[۳]- الفهرست، ص۴۹۶.

بر این ادعاست که همه عموماً برای یک هدف مشترک تلاش کرده‌اند، یعنی قیام محتوایی طبقاتی داشت.

۳. تلاش قیام برای یافتن حامی و هم پیمان سیاسی در بیرون قلمرو اسلام، مثل پیمانی که با «تئوفیل» امپراتور روم بستند،[۱] نشان می دهد رهبران قیام فهمیده بودند که به دوست و هم پیمان نیاز دارند.

قیام بابک خرمدین هنگامی شروع شد که بحران سیاسی اجتماعی سرتاسر قلمرو اسلام را در برگرفته بود، جنگ داخلی میان امین و مامون، برپایی قیام کشاورزان در مصر و جنوب عراق و جنگ دائمی بین دولت عباسی و روم، عوامل ضعف نظامی و سیاسی دولت بودند.از نظر جغرافیایی هم، قیام صدها فرسخ از پایتخت خلافت دور بود و سپاه و لشکریان دولت به آسانی با آن‌جا نمی‌رسید، وضعیت جغرافیایی منطقه و آشنایی مبارزان به چگونگی استفاده از امکانات جغرافیایی، ناآشنایی سپاه دولت با آن مناطق و ناتوانی‌شان در جنگ کوهستانی، عامل مهمی برای موفقیت‌ها و ادامه ی قیام بودند. در تمامی جنگ‌ها انقلابیون ضربه‌های کشنده‌ای به نیروهای دولت وارد کرده‌اند.[۲]

موفقیت‌های پی در پی قیام و شکست‌های مدام لشکر خلافت در جنگ‌های دیگری در مناطق جداگانه ی قلمرو اسلام، بیزاری و نارضایتی زیادی در ردیف سپاهیان خلافت بوجود آورد، تا حدی که سرکردگان سپاه قلباً علاقمند بودند که به صف انقلابیون بپیوندند[۳]

قیام بابک،چون هر قیام مرحله ای فئودالی، به علت چند عامل درونی نتوانست موفق شود و مرزی برای استثمار کشاورزان و بردگان زمین قرار دهد.چون نه تولید به حدی رسیده بود که راه را برای تحقق نظام اقتصادی بالاتری هموار کند و نه انقلابیون هم هدف‌هایشان را در چهارچوبی اقتصادی سیاسی قرار داده بودند. علم و اطلاعات هم به آن حد گسترش پیدا نکرده بود

---

[۱]- من تاریخ الحرکات الفکریة فی الاسلام، ص۸۱.
[۱]- تاریخ الرسل، ج۷، ص۱۵۹.
[۲]-همان، ص۱۹۲.

که آگاهی اجتماعی را به حدی برسانند که نظریـه‌ی انقلابـی و سـازمان‌هـای انقلابی به وجود آورند.

اما علی رغم این‌ها، انقلاب توانست ضرباتی بر پیکـر خلافـت وارد آورد کـه سبب زوال درونی آن شود و از سوی دیگر جنگ‌های دایمـی خلفـای عباسـی علیه مخالفان سیاسی باعث شد که هر چـه بیـشتر از قـدرت دولـت کاسـته و روزبه‌روز ارتباط با مرکز حکومت ضعیف‌تر شود و در نتیجه امیرنشینانی ظـاهر شوند که فقط به شکل صوری بـه پایتخـت وابـسته باشـند، ماننـد امیرنـشین خراسان و طبرستان. این مورد کاملا برعکس مرحلـه اول حکمرانـی اسـلامی بود که زمینهای کشاورزی تصرف شده به روسای قبایل داده می‌شد.

چنان که در طول این بحث گفتیم، اسـلام از اول بـر اسـاس قـدرت اشـراف عشیره‌ای عمل می‌کرد. سیاست اقتصادی عاملی بود برای این که فئودالیت بسیار کند رشد نماید آنها در آغاز زمین‌ها را بین افراد عـرب تقـسیم نکردنـد بلکه حق تولید را به قبایل و طوایف دادند، این زمین‌ها اندک اندک تبدیل بـه املاک قبایل بزرگ قدرتمند و بعدها جزو املاک دولت اشرافی شدند.

در دوره ی عباسیان، اجاره دادن زمین مرسوم شد. دولـت خلافـت شـروع بـه تقسیم زمین‌ها در بین فرماندهان و سرلـشکران و زمامـداران کـرد. ایـن امـر سبب شد که نظام فئودالی جانی تازه بگیرد و امرا و سرداران قدرت خود را بـه مناطق دور دست منتقل کردنـد و بـه شـیوه‌ای شـبه‌مـستقل، دم و دسـتگاهی دولتی (سپاه و لشکر و زندان و نظام دارایی) بـرای خـود بـه وجـود آوردنـد، و دولت خلافت تسلطی بر آنها نداشتند.

بابک خرمدین توانست در مدت بیست سال لشکر و سپاهی بزرگ برای خـود به وجود آورد و به شیوه‌ای مرتب آنها را بکار گیـرد. ایـن نیـز یکـی دیگـر از دلایل مهم تدوام قیام آنها بود. مورخـان دربـاره تعـداد لـشکر بابـک نظـرات گوناگونی دارند. بعضی‌ها می‌گویند: تعداد آنهااز سیصد هزار نفر بیشتر بوده.[۱] و

---

[۱]- المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، ابن الجوزی، ج۵، ص۱۱۸.

بعضی می‌گویند: دویست هزار[۱] و در مراجع دیگر هم آمارهای مختلفی ثبت شده‌اند. برای مثال یکی از آنها می‌گوید:" فقط سواره نظام قیام بیست هزار نفر بوده‌اند.[۲] شخصی که از همه بیشتر با قیام دشمنی داشته، تعداد آنها را سیصد هزار نفر تخمین می‌زند.[۳]

مورخان درباره‌ی نقش عوامل جغرافیایی و نیز جنگ‌افرازی در قیام بابک و تداوم آن نکته‌های جالبی نوشته‌اند و بر آن‌ها تأکید کرده‌اند.

بابک از همان اولین روز قیام تا پایان خلافت مامون چندین موفقیت بزرگ به دست آورد، و نه تنها ضربه‌های بزرگی از نظر جانی و مالی به دولت خلافت زد،بلکه ترس عمیقی در درون سپاه خلافت به وجود آورده بود که توانایی جنگ و مقابله را از آنها سلب کرده بود.در سال ۲۱۸ هجری معتصم بر تخت خلافت نشست که مکلف بود.حسب وصیت مامون با تمام قوا برعلیه خرمیان بجنگد.[۴]

حسب این وصیت معتصم تصمیم گرفت تمام قدرت و توانایی نظامی خود را برای سرکوب قیام به کار گیرد، تا جایی که حتی برده‌ها و خدم خود را هم به صف لشکریان ارسال[۵] و مدام لشکرهای تازه به جنگ افزود.[۶]

در سال ۲۱۸ جنگی خونین بین سپاه دولت خلافت، که اسحاق ابن ابراهیم سرکردگی آن را به عهده داشت، و انقلابیون درگرفت و با پیروزی لشکر عباسی پایان یافت.[۷]

طبری خسارت جانی انقلابیون را شصت هزار نفر تخمین می‌زند و می‌گوید آنانی که باقی ماندند به دولت رم پناه بردند.[۸] بعضی دیگر می‌گویند: غیر از

---

[۲]- الحرکات الهدامة فی الاسلام، ص۱۱۷، نک: التنبیه و الاشراف، المسعودی، ص۳۰۷.
[۳]- الحرکات الهدامة فی الاسلام، ص۱۱۷، نک: البدء والتاریخ، المقدسی، ج۶ ص۱۱۶.
[۴]- الفرق بین الفرق، ص۲۸۴.
[۱]- تاریخ الرسل، ج۷، ص ۲۴۰_۲۴۳.
[۲]- الحرکات الهدامة فی الاسلام، ص ۱۴۴، نک: صبح الاعشی، القلقشندی، ج۶، ص۴۰۲_۴۰۳
[۳]- تاریخ الرسل، ج۷، ص ۲۴۰_۲۴۳.
[۴]- همان، ص ۲۲۳.
[۵]- همان.

زنان و کودکان، نزدیک به صد هزار نفر کشته شده‌اند.[۱] در سال ۲۱۹ فرمانده‌ی دولت، اسرا را به بغداد می‌آورد.[۲] در همان سال معتصم «افشین ابن کاووس الشروسنی» را فرمانده‌ی همان لشکر می‌کند. افشین در زمان مامون نقش بزرگی در سرکوب کشاورزان مصر داشته بود.[۳]

خلیفه حقوق افشین را افزایش داده، روزهای جنگ و درگیری ده هزار درهم و روزهای عادی، پنج هزار درهم به او داده می‌شد.[۴]

افشین با سپاهی بزرگ و مجهز به آذربایجان روی می‌آورد. بعد از شکست همدان حدود قلمرو بابک کمتر و سنگینی و فشار جنگ کاملاً بر منطقه‌ی آذربایجان متمرکز می‌شود. در سال ۲۲۲ هجری خلیفه آذوقه جنگی زیاد و سی میلیون درهم پول و سکه توسط جعفر بن دینار برای افشین می‌فرستد تا برای لشکرش خرج کند.[۵]

تاکتیک افشین جنگ فرسایشی بود و برای همین منظور تلاش کرد قلمرو انقلاب را کم کم محدود وراه‌ها و مناطق استراتژیک را به زیر کنترل خود در آورد. و چون به برزند، نزدیک اردبیل رسید، دستور داد سنگرهایی بر سر راه‌شان درست کنند و سپس کمپ‌های سربازی ایجاد کرد و به دور آن‌ها حصارهایی ساخت، و قرارگاه سپاه و لشکرش را مخفی کرد[۶] .در همان سال هم بذ را محاصره کرد که مرکز اصلی انقلابیون و خود بابک بود.[۷]

طبق گفته‌ی طبری، در آخرین دقایق جنگ، در قلعه بذ ششصد جنگجو باقی مانده بودند،[۸] ولی رشادتی از خود نشان می‌دهند که در تاریخ بی‌نظیر است. پیداست که افشین قصد داشته سقوط وانهدام قلعه ـ بذ ـ را به چشمان خود ببیند، برای همین فرمان می‌دهد که آن را آتش بزنند و جلوی چشمان

---

[۶]- الکامل، ج۶ ص ۴۴۵.
[۷]- همان
[۸]- تاریخ الرسل، ص۱۹۲.
[۱]- مسامحة ص۳۰۰، نک: البدء و التاریخ، المقدسی، ج۶ ص۱۱۷.
[۲]- همان.
[۳]- تاریخ الرسل، ج۷، ص۲۲۸، الکامل، ج۶ ص۴۴۷.
[۴]- تاریخ الرسل ج۷ ص۲۵۱
[۵]- تاریخ الرسل ج۷ ص۲۵۴

خودش منهدم کنند. به گفته‌ی یعقوبی: وقتی که قلعه‌ی بذ فتح شد، هفت هزار و ششصد زندانی مسلمان در آن بودند که انقلابیون آنها را اسیر کرده بودند.[۱]

طبری می‌گوید: وقتی که قلعه‌ی بذ تحت کنترل افشین درآمد، چند نفر هم از خانواده بابک به اسیری گرفته شدند.[۲] و سپس افشین سه شبانه روز سوختن خانه‌های داخل قلعه را سرپرستی می‌کرد.[۳]

پس از آن جنگ بابک و برادرش عبدالله و یک بچه رو به جنگل و سواحل فرار می‌کنند[۴] و مجبور می‌شوند که از مرز بگذرند وبه ارمنستان روی بیاورند.[۵]

در آن مدت بابک سعی زیادی در اختفای خود داشت و قصد داشت که بعدا به باقیمانده سپاهش بپیوندد.[۶]

افشین مسؤلین ارمنستان را مطلع می‌کندو پس از مدتی سهل بن سنdباد که ارمنی بود با توسل به دسیسه‌ای شوم که نقشه آنرا افشین می‌کشد بابک و برادرش را دستگیر[۷] و به همراه عده‌ای سرباز که تعدادشان هم زیاد بوده[۸] در قلعه برزند آنها را تحویل افشین میدهند.[۹]

سهل هم در پاداش این خیانتش امیر می‌شود و منطقه تحت فرمانروایی او از هر وظیفه و کاری معاف می‌شود[۱۰]

وقتی که خلیفه خبراسارت بابک را می شنود، این واقعه را بزرگترین پیروزی اسلام اعلام می‌کند.[۱۱] به گفته مسعودی این واقعه مایه شادمانی مردم شد.[۱۲]

پس از ورود بابک به پایتخت برای مسخره و رسوا کردنش او را سوار فیلی

۶- تاریخ الیعقوبی ج۲ ص۴۷۴
۷- تاریخ الرسل ج۷ ص۲۵۴
۱- همان
۲- همان
۳- همان .
۴- همان .
۵- تاریخ الیعقوبی ج۲ ص۴۷۴
۶- مروج الذهب ج۴ ص۵۶
۷- تاریخ الرسل ج۷ ص۲۵۸ـ۲۵۹
۸- همان .ص۲۶۲.
۹- الحرکات الهدامة فی الاسلام ص۱۶۱ بنگرید به:التنبیه و الاشراف. المسعودی ص۳۰۷
۱۰- مروج الذهب ج۴ ص۵۶

می‌کنند و میان مردم، می‌گردانند و سپس او را نزد(معتصم) خلیفه عباسی میبرند. یکی از شاعران وقت دربار محمد بن عبدالملک بوده به این صورت آن منظره را توصیف می‌کند.

قد خضب الفیل کعادته　　یحمل شیطان خراسان
والفیل لاتخضب اعضاءه　　الا الذی شان من الشان[۱]

خلیفه با دیدن بابک فرمان می‌دهد فورا هر دو دست و هر دو پایش را قطع کنند، شکمش را بدرند، جسدش را درسامرا- آویزان کنند و سرش را به خراسان بردند و آن را آویخته بودند که بعدها مشهور شد و مردم به آن اشاره می‌کردند[۲] وقتی که دست بابک را قطع می‌کنند با خون خودش سر و صورتش را رنگ می‌کند. وقتی از او میپرسند چرا؟ می گوید می ترسم دشمنانم فکر کنند که از ترس رنگم زرد شده.[۳]

ابن جوزی می‌گوید: جسد او را سوزانده اند. [۴]روز بعد برادرش عبدالله را هم تکه تکه کردند و جسدش را در قسمت شرقی پل بغداد آویختند. اما او هم آنقدر شجاع و نترس بود که لب از لب باز نمی‌کرد.[۵] به این ترتیب قیامی بزرگ و عمومی و زندگی و سرنوشت رهبر و سرداری شجاع و تاریخساز افول می یابد که نزدیک به یک ربع قرن تخت خلافت عباسی را به لرزه انداخت و زمینه را برای چند جنبش و قیام اجتماعی دیگر مساعد کرد که هر کدامشان در زمان و زمینه خودشان نمونه جنگ و تلاش عموم مردم علیه ظلم وستم اجتماعی بودند.

---
[۱]- البابکیة ص۲۴۸- الحرکات الهدامة فی السلام ص۱۶۲.
[۲]- تاریخ الرسل ج۷ ص۲۶۱
[۳]- البابکیة ص۲۴۸ بنگرید به: جوامع التواریخ. التنوخی ج۱ ص۷۵
[۴]- نقد العلم و العلماء او تلبیس. ابن الجوزی ص۱۰۰-۱۰۱
[۵]- تاریخ الرسل ج۷ ص۲۱۶. تلبیس ابلیس ص۱۰۱.

قیام زنگ

سال ۲۵۵ هجری برده های جنوب عراق به قصد بهتر کردن وضع زنـدگی و لغو برده داری، قیام بزرگی علیه دولت خلافت برپا کردند.[۱]

آن هزاران برده‌ای که بازرگانان جامعه اسلام از شرق آفریقا به جنوب عـراق می‌آوردند و پس از فروخته شدن در کارهـای کـشاورزی بـه نـارواترین شـیوه استثمار می شدند. طبق گفته مورخی مثل طبری، که هم عصر قیام بـود... در زمین‌های اطراف رود دجله، پانزده هزار برده با هم کار می کرده اند.[۲]

۱-تحلیلگری ایرانی معاصر سال ۲۵۶ را تاریخ قیام ثبت کرده است. بنگرید به: خلاج، علی میرفطروس ص۴۶. هر چند طبری می‌گوید: اولین بار در ماه رمضان سال ۲۵۵ قیام برپا شد. بنگرید به: تـاریخ الرسـل ج۷ ص۵۹۵. قابل ذکر است که قبل از این تاریخ هم چند بار دیگر بردگان زمین قیام کرده اند. سال ۷۱ هجـری بـرده گـان ناحیه‌ی بصره قیام کردند، سال ۷۶ هجری در زمان حکمرانی «حجاج بن یوسف ثقفی» هم یک بار دیگر قیـام کرده‌اند. بنگرید به: الکامل ج۴ ص۱۲-۱۳-۳۰.

۲-تاریخ الرسل ج۷ ص۵۴۷

واین یعنی این که نیروی کار دسته جمعی در زمین‌های کشاورزی نیرویی بوده نه دولت و نه مالکان زمین ها نتوانسته‌اند از آن چشم بپوشند.

ظلم و ستم زیاد واستثمار بیش از حد کشاورزان منطقه، اکثریت آنها را وادار کرد که کار کشاورزی را ترک کنند. دولت به خاطر دستاورد خودش نقشه‌ای برای مشکل زمین و طریقه احیای آن کشید. طبق شرایطی که دولت تعیین کرده بود، بازرگانان حق داشتند زمین‌های دولتی را احیا کنند.[۱] آنها پس از این که زمین‌های پهناوری را خریدند.[۲] مالکیت بزرگ کشاورزی وسعت یافت. احیای زمین‌هایی که شوره‌زار نامیده می‌شدند، به نیروی کار نیاز داشت، نیرویی دسته‌جمعی که هم زمین را آماده و پاک کند و هم نمک تولید کند. پیداست چنین نیروی کاری در همان محل ومکان قابل تأمین نبود، به همین دلیل بازرگانان تلاش کردند که از جایی دیگر نیروی کار را تأمین کنند و بهترین مکان هم شرق آفریقا بود.[۳]

بردگان زنگ که به صورت جمعی به جنوب عراق آورده می شدند و تبدیل به نیروی تولیدی می شدند، حتی شأن برده هم نداشتند و از همه حقوق انسانی محروم بودند.[۴]

دستمزدشان خوراکی بخور و نمیر بود و عبارت بود از خرما و آرد.[۵]

و این مقدار هم آنها را نه سیر کرده و نه آن‌قدر مواد غذایی داشته که به آنها قدرت ونیرویی ببخشد.[۶]

و چون از سرزمینی دوردست و بیگانه آورده شده بودند، هنگام فروش قیمت‌های مختلفی داشته‌اند، و زنگی‌ها را از برده‌های سفید پوست مجزا می کردند و ارزش آنها مابین ۳۰-۳۵ دینار بوده است.[۷]

۱- النزعات المادیة ج۲ ص۱۶
۲- همان مرجع و صفحه
۳- تاریخ سیاسی اسلام ج۳ ص۵۵۹. تاریخ ایران ص۲۰۸. تاریخ الشعوب االاسلامیة ص۲۱۵.
۴- ثورة العبید فی الاسلام ص۳۵.
۵- تاریخ الرسل ج۷ ص۵۴۶.
۶- ثورة العبید فی السلام ص۳۵.
۷- همان مرجع. ارزش دینار آن زمان نزدیک به شانزده درهم نقره بوده. بنگرید به: تاریخ الشعوب االاسلامیة. بروکلمان ص۳۳.

برده بجز امور کشاورزی در سایر کارها نیز به کـار گرفتـه مـی شـد. منطقـه بصره که بیشترین و مشهورترین خرمای جهان را دارد، برای تولیـد خرمـا بـه نیروی کار برده نیاز داشته است. طبری می‌گوید: بردگان خرما می‌چیدنـد و از آن شیره می‌گرفتند.[۱] و نمک‌هایی را که از زمین‌های شوره‌زار می‌گرفتند، بـار الاغ می‌کردند و به بازارها می‌بردند.[۲] در کارهای کشاورزی و آبیاری هـم بـه شیوه دسته‌جمعی از آنها کار کشیده مـی شـد.[۳] بارکـشی و کـشتیبانی در بنـدر بصره و کار در کشتی‌های بازرگانی غیر از برده از عهده هیچ‌کس برنمی‌آمد، و نیز به صورت خدمتکار و کارگر در دربار خلیفه و حرمسرای زمامداران کار مـی کردند. اما آن صنفی که مشغول تولیدات طبیعی بودند سهم عظیمی از برده‌ها را تشکیل می‌دادند و همان‌ها هم نقش مهمی در فراینـد تولیـد داشـتند. کـار گروهی و جمع شدنشان در یک جـا و اسـتثمار بـیش از حـد، نـوعی اتحـاد و همدردی را در میـان آنهـا بوجـود آورد، تـا حـدی کـه حـسی طبقـاتی علیـه اربابانشان در درونشان بوجود آمد، و در واقع همین هـم باعـث شـد کـه هـیچ تاریخ‌نگاری نتواند حرفی از اختلاف بین برده‌ها بزند. برعکس همه آنها بـرای یک آرمان تلاش کرده‌اند و چشم به افـق آزادی و رهـایی از زنـدگی بردگـی دوخته‌اند. شاید بهترین دلیل برای این واقعیت این باشد که: یک سفید پوست را به رهبری خود برگزیده‌اند. و غیر از آن هم هزاران برده سفیدپوست در قیام آنها شرکت کرده‌اند و می‌بینیم که طبری مـی‌گویـد: در میـان زنگیـان مـردم زیـادی از سـاکنین «فـرات» و «قرمطـی» و «نوبـه» و جاهـای دیگـر هـم بوده‌اند.[۴]

شرکت آنها در قیام بردگان نه تنها مدرکی زنده از زمینه‌ی اجتمـاعی اسـت، بلکه سندی بر ارتباطی سازمانی مابین نهضت و قیام‌هـای جمعـی آن مرحلـه می باشد. حمله جنگجویانه مردم گرسنه و مظلوم علیه ظلم وسـتم اجتمـاعی،

---

[۸]- تاریخ الرسل ج۷ ص۵۶۰
[۱]- همان مرجع ص۵۴۷
[۲]- همان مرجع ص۵۴۳
[۳]- همان مرجع ص۵۵۰

نقطه‌ای تابناک در تاریخ جامعه اسلام و سراسر تاریخ انسانی، و قتل عام آن از طرف سپاه و دم ودستگاه سرکوب‌گر دولت خلافت به آن گونه که مورخان تعریف می کنند، نشانه مشخص و انکارناپذیر قدرت سیاسی اسلام در برابر قشر بیچاره و تنگدست است.

قیام زنگ غیر از این که در واقع یک قیام مسلحانه بوده، تمامی خصوصیات یک نهضت طبقاتی را با خود دارد. و همین باعث می شود که مورد تحلیل‌های گوناگون قرار بگیرد و ارزش تاریخی خود را از دست ندهد و همیشه زنده بماند. چون گردآوری هزاران هزار برده در جنوب عراق به دلیل بزرگ بودن بندر بصره یا رواج تجارت برده نبود، بلکه جمع شدن بردگان در جنوب عراق به خاطر خرید زیاد زمین بوده و به وضعیت اقتصادی قشر تجار هم وابسته بوده است. چون یکی از نتایج رشد بازرگانی گسترش سرمایه بازرگانی است. بازرگانی نوظهور جامعه اسلامی تلاش می کرد مقداری از آن پول و سکه‌های موجود را در مسیر اقتصادی دیگری به کار بیندازند. آنها زمین‌های کوچک را از مالکان‌شان خریدند و آماده کردند زمین‌های شوره زار هم که دولت به آنها واگذار می کرد، به کار دسته جمعی نیاز داشت. زمین‌های شوره‌زار در سایه قدرت مادی نوظهور، تبدیل به زمین‌های حاصل‌خیز شدند و دولت عشر آن را می‌گرفت. یعنی زمین‌های بایر هم یکی دیگر از راه‌های درآمد دولت شد و از سویی قسمت بسیاری از این زمین‌ها خالصیه و ملک دولت بودند و حق تولیدشان به خلیفه تعلق داشت. همچنین زمین‌های کشاورزی سرلشکران و قدرتمندان، همگی به نیروی بزرگ تولیدی نیاز داشتند، که فقط توسط نیروی کاری برده میسر بود.

این نیروی اجتماعی و تولیدی در بدترین وضعیت زندگی می‌زیست و بیگاری طاقت‌فرسای شبانه‌روزی در آن آب وهوای گرم و شرجی بردگان را تبدیل به موجوداتی کرده بود که به زحمت شبیه به انسان بودند. برای همین هم لازم بود قیام کنند و زندگی برده‌گی را قبول نکنند. بردگان پس از این

که «علی بن محمد برقعی» را به سرکردگی خود برگزیدند.[1] قیام خونین خود را به پا کردند و تخت دولت خلافت را به لرزه انداختند. در سایه این سیستم اقتصادی – اجتماعی، ظلم و زور اجتماعی تنها بردگان زمین را در بر نمی‌گرفت. کشاورزان و پیشه وران هم از استثمار می نالیدند. برای همین هم مردم بسیاری از این قشر و طبقه به صف انقلابیون برده می پیوستند و عملاً در آن شرکت می‌کردند.[2] چون شورشیان غیر از اموال دولتی به مال و دارایی هیچ‌کس دست نمی‌بردند و کسی را آزار نمی‌دادند.[3]

مردم آنها را دوست داشتند و برایشان احترام قائل بودند، و از طرف عموم حمایت می‌شدند و همین موضع‌شان باعث شد که با ساکنین منطقه ارتباط گرمی برقرار کنند و همین عوامل زمینه را برای حرکت‌های شورشیشان فراهم کرد. طبری می‌گوید: ساکنین روستای –جعفریه– با برده‌ها توافق می کنند که نه جاسوسی آنها را بکنند و نه اخباری را از آنها پنهان کنند و قول دادند که هر وقت انقلابیون از روستای آنها رد شدند به آنها کمک کنند.[4]

انقلابیون از همان آغاز حمله وسیعی به روستاها و آبادیهای منطقه «بصره» کردند.[5] و در مقابل مسئولین شهر و خصوصاً اربابان برده، لشکری تشکیل دادند و با آنها روبرو شدند، اما سرانجام شکست خوردند و ناچار شدند به دربار خلیفه در سامرا پناه ببرند و سپس رو به شرق حمله کردند تا در سال ۲۵۶ هجری مناطق آبادان و خوزستان را به زیر استیلای خود درآوردند.[6]

حمایت مردم و ساکنین مناطق مختلف از طرفی و اعتقاد انقلابیون به حقانیت مسئله‌شان از سویی دیگر، باعث شد که در سال ۲۵۷ هجری چندین

---

[1]- تاریخ سیاسی اسلام ج۳ ص۵۵۹ تاریخ ایران ص۲۰۸. تاریخ الشعوب االاسلامیة ص۲۱۵
[1]- تاریخ الرسل ج۷ ص۵۵۰
[2]- البدایة و النهایة. ابن کثیرج ۱۱ ص۱۹
[3]- تاریخ الرسل ج۷ ص۵۴۹
[4]- همان مرجع ص۵۹۶
[5]- همان مرجع ص۵۹۹–

موفقیت بزرگ در برابر سپاه دولت خلافت به دست بیاورند.[۱] و در همان سال بصره را نیز محاصره و به کنترل خود در آوردند.[۲]

چنان که پیداست، حمله و یورش انقلابیون طبق نقشه و برنامه‌ای از قبل طراحی شده انجام گرفته، برای همین است که پس از تصرف بصره در ۲۵۶ مرداب‌های جنوب عراق را کاملاً پاک کردند.[۳]

و سپس رو به بغداد پیش رفتند و در سال ۲۶۴ شهر «واسط» را گرفتند[۴]

و در سال ۲۶۸ هجری به نعمانیه رفتند و چیزی نمانده بود که به بغداد برسند.[۵]

البته این همه موفقیت‌های بزرگ در مقابل چنین دشمن بزرگی که دولت خلافت باشد، آسان به دست نیامده، شاید مهمترین دلیل این موفقیت این باشد که:

اول: حقانیت مسئله‌شان و اعتقاد راسخ‌شان به انهدام و از بین بردن زندگی برده‌گی یعنی داشتن منافع مشترک و دیدی مشترک برای مسئله برحقشان و دادن قربانی‌های زیاد برای تحقق هدفی مشترک که رهایی از بردگی بود.

دوم: حمایت از قیام از طرف قشرها و توده‌های مختلف اجتماعی دیگر، تا حدی که مردمی بسیار از کسبه و صنعتگران به قیام پیوستند، و به این ترتیب زمینه اجتماعی آن افزایش یافت.

سوم: ضعیف شدن دولت خلافت از نظر سیاسی و نظامی. خاصه آن زمان دولت از چند جناح مشغول جنگ و جدل و آرام کردن قیام مردم بود: علویان به سرکردگی حسن بن زید از خیلی وقت پیش بر منطقه طبرستان دست یافته بود.[۶]

---

[۶]- همان مرجع ص۵۹۹-۶۰۰
[۷]- همان مرجع ص۶۰۳ از ج۸
[۱]- همان مرجع ص۶۲۵
[۲]- همان مرجع ص۲۴۴ مولف کتاب «تاریخ سیاسی اسلام» نظرش این است که در سال ۲۶۷ واسط را گرفته اند: بنگرید به: ج۳ ص۵۵۹
[۳]-تاریخ الرسل ج۸ ص۶۴۴
[۴]- مروج الذهب ج۴ ص۱۵۳

و از سال ۲۵۶ هجری به بعد تمامی منطقه «ری» به زیر تسلط آنها درآمد.[۱]

در سال ۲۶۲ یعقـوب صـفار علیـه دولـت خلافـت برخاسـت و سبحـستان را گرفت. و پس از آن خراسان، خوزستان و رامهرمز را تـصرف کـرد و واسـط را تحت کنترل خود درآورد و به «دیرالعاقول» رسید.[۲]

در همان زمان مساوربن‌عبدالحمیدالشیبانی علیـه خلافـت برخاسـت و والـی موصل را اخراج کرد و سپاه خلیفه را درهم شکست.[۳] و سپس گروهی از کردها هم علیه دولت خلافت شورش کردند.[۴]

چهارم: فرار گروهی از سیاه‌پوستان که در لشکر دولت عباسی سـرباز بودنـد. این‌ها غیر از این که خود سربازانی آموزش دیده بودند، اسلحه و آذوقه جنگـی زیادی را با خود برای انقلابیون بردند.[۵]

این شرایط لـشکر انقلابیـون را از نظـر تعـداد و کیفیـت متحـول، و امکـانی قدرتمند برای سران قیام مهیا کرد.

پس از موفقیت‌های پی در پـی انقلابیـون، خلیفـه ناچـار بـود خـود را آمـاده مواجهه‌ای سریع با آنها بکند، تا آنها را درهم بشکنند. امـا امیـد و آرزویـش در برابر اراده پولادین لشکر بردگان، با این سرعتی که او می خواست تحقق نمی یافت. قیام پانزده سـال طـول کـشید و در ایـن مـدت خزانـه دولـت عباسـی ضررهای فراوانی کرد. واقعیت این اسـت کـه قیـامی بـه مـدت پـانزده سـال، محتوای تاریخی بزرگ و معنـایی طبقـاتی دارد. ایـن‌هـا اگـر منـافع مـشابه و مشترک و دیدی خاص درباره دولت خلافت نداشتند، هرگـز نمـی‌توانـستند در سپاهی این‌گونه متحد جمع شوند و در قلب دولت خلافت دیگـری برپـا سازند.

---

[۵]- تاریخ الرسل ج۷ ص۵۹۷
[۱]-تاریخ الرسل ج۸ ص۶۲۱-۶۲۲
[۲]- تاریخ الیعقوبی ج۲ ص۵۰۲
[۳]-تاریخ الرسل ج۷ ص۵۹۷
[۴]- مساهمة ص۳۱۷-۳۱۸

این واقعیت دارد و کسی هم انکار نمی کند که سرکرده قیام شخصی ایرانی بوده، اما قیام بردگان تشکیلاتی ملی نبوده و نباید آن را قیام ایرانیان دانست، هم چنانکه یکی از محققین معاصر به آن اشاره کرده است.[۱]

انتخاب (علی بن محمد برقعی) هم به سرکردگی و رهبری قیام که از متفکران آن دوره بود[۲] سندی است بر این‌که برده‌ها برای یک هدف اصلی می کوشیدند و آن رهایی از بردگی بود و برایشان مهم نبوده که رهبرشان از چه نژاد و ملتی باشد.[۳]

واقعیت این است که رهبر بردگان سازماندهی برده‌ها را در بهترین و ممکن‌ترین موقعیت سیاسی و اجتماعی انجام داده و فهمیده با توجه به موقعیت اقتصادی- اجتماعی، آنها تا چه حدی می توانند بر پایه‌های دولت تاثیر بگذارند و آن را از ریشه درآورند. «علی بن محمد برقعی» کسی نبود که به خودی خود و اتفاقی به میدان مبارزه اجتماعی آمده باشد، او چندین سال قبل از قیام زنگ در مناطق بحرین و بصره سعی کرده بود طایفه‌ای فراری را متحد کند و از آنها سپاهی منسجم به وجود آورد.[۴]

و اگر در تمامی آن تلاش‌های قبلیش موفق نشد، در سال ۲۵۵ هجری در موقعیتی تازه شرایط یک قیام جمعی برایش فراهم شد. اوایل با چند دوست و آشنای خود شروع می کند. «علی بن ابان الموهلبی» و«یحیی بن محمد» و «محمد بن سلم» و «سلیمان بن جامع» و«یحیی بن عبدالرحمن» و دو غلام به نام‌های «مشرق» و «رفیق» با سربازی فراری که «ابو یعقوب» نام دارد از

---

۱ – علی میر فطروس: معتقد است، قیام زنگ قیام ایرانیان است. بنگرید به: حلاج ص۴۶

۲ – تجارب السلف ص۱۸۹

۳– مورخان و تحلیل گران درباره رهبری قیام نظرات مختلفی دارند«علی میر فطرس» هم مثل هندوشاه می‌گوید: «روشنفکری ایرانی و از اهالی ورزنین» می‌باشد. بنگرید به: حلاج ص۴۶ «بیگلسکایا» هم همان نظر را دارد. بنگرید به تاریخ ایران ص۲۰۸دکتر حسن ابراهیم، او را از اهالی «طالقان» می‌داند. بنگرید به تاریخ سیاسی اسلام ج۳ ص۵۵۹ در حالی که «بروکلمان» می گوید که «فارس» بوده بنگرید به تاریخ الشعوب الاسلامیه ص۲۱۵ . مورخان زمان عباسی هم چنین می‌گویند: «مسعودی» می‌گوید از اهالی ورزنین است و این‌طور می‌نماید که ایرانی باشد بنگرید به مروج الذهب ج۴ ص۹۴. طبری می‌گوید خود را محمد علی نام نهاده بود و ادعا می‌کرد که عرب است. بنگرید به تاریخ الرسل ج۷ ص۵۴۳. یعقوبی می‌گوید همیشه به مردم می‌گفت که نوه ابوطالب است. بنگرید به تاریخ یعقوبی ج۲ ص۵۷. ابن جوزی هم می‌گوید: نامش بهبود بوده. بنگرید به المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم ج۵ ص ۶

۴ – ثوره العبید الاسلام ص۴۷

بغداد فرار می کنند و به جنوب عراق و اطراف بصره روی می‌آورند و در آن مناطق که بئرنخل نامیده می شوند، مقیم می شوند[۱] و قیام خود را اعلام می کنند و همان شش نفرهم قیام را به وجود می آورند.[۲]

ایجاد این انجمن و شرکت جمعیتی غیر از زنگ، خصوصاً قرمطیان، اثری بزرگ بر شورش قرمطیان و دولت قرمطیان می گذارد.[۳] که در جای خود راجع به آن صحبت خواهیم کرد. شکی نیست که این رهبر هدفی سیاسی داشته و تلاش کرده که زمام امور قدرت را از دست خلیفه عباسی دربیاورد. رسیدن به آن هدف هم به نیرویی بزرگ و متحد نیاز داشته که منافعی مشترک با هم جمع‌شان کند. این شرایط هم در میان بردگان به آسانی به دست می آمد. پیداست آگاهی از وضعیت اجتماعی و امکانات نظامی بردگان برای شاعر و روشنفکری مثل او چیز سختی نبوده، و این بود که در اولین قدم با او عهد بستند که: موفقیت را نصیب‌شان کند و از ظلم وستم نجاتشان بدهد و آرزویشان را برآورده کند.[۴]

چنان که پیداست از اول برده‌ها به او اعتماد نکرده‌اند. برای همین هم: برای آنها سوگند یاد کرده که هرگز آنها را به اربابانشان تسلیم نکند[۵] و سپس به آنها اعلام می کند که منظور او از این قیام، دستاوردی خاص نیست و هدف او نجات و رهایی مردم از ظلم و ستم است.[۶]

و نظریه‌هایی هم هست که رهبر قیام با خوارج مناسباتی داشته است.[۷]

و دلیل‌شان هم برای این گمانه‌زنی این است که بار اول که پرچم قیام‌شان را برافراشتند با رنگ زرد و سرخ روی آن نوشته....."ان الله اشتری من المومنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون

---

[۱]- تاریخ الرسل ج۷ ص۵۴۵ مروج الذهب ج۴ ص۱۹۵
[۲]- مساهمة ص۳۱۳
[۳]- من تاریخ الحرکات الفکریة
[۴]- تاریخ الرسل ج۷ ص
[۵]- همان مرجع ص۵۵۰
[۶]- همان مرجع و صفحه
[۷]- تاریخ سیاسی اسلام ج۳ ص۵۵۹

اویقتلون، وعدا علیه حقا فی التوراة و الانجیل و القران و من اوفی بعهده من الله فاستبشروبیعکم الذی بایعتم به وذلک هوالفوز العظیم...[۱]

استفاده از معنی و منظور این آیه از طرف رهبر زنگیان، مدرکی دیگر برای باهوشی اوست که به مردم چنین ابلاغ می کند که مرام و منظور خاصی ندارد و برای این به میدان کشمکش اجتماعی نیامده که دستاوردی خاص برای خود تأمین آورد. موضع او به دلیل خشم خداوند از گناهکاران است! و برای این منظور آمده تا ظلم وستم را از میان بردارد. و وقتی هم که شروع به تشکیل و سازماندهی بردگان کرد، به آنها قول داد که آنها را با اعطای دنیایی آزاد شاد کند و انتقام نهایی را از استثمارگران بگیرد و زندگی بهتری برای آنها فراهم کند. طبری در این مورد می گوید: که وقتی که اربابان برده‌ها را به پیشگاهش آوردند به آنها گفت: شما را برای این به این جا آورده‌ام تا انتقام همه آن ستم‌هایی را که براین برده‌ها کرده‌اید از شما بگیرم. می‌خواهم سرهایتان را جدا کنم، شما برعکس اراده خدا رفتار کرده‌اید و آن‌چه که شما کرده و می کنید حرام است.[۲]

و وقتی که اربابان التماس می کنند و می گویند: ما حاضریم هر چند پول بخواهی به تو بدهیم به شرطی که برده‌هایمان را به ما بازگردانی، به بردگان دستور می‌دهد که هر برده‌ای ارباب خود را ببندد و با چوب تر خرما به آن‌ها پانصد ضربه بزنند.[۳]

در سال ۲۶۱ هجری شهر «المختاره» را بنا نهاد و پایتخت خودش اعلام کرد خودش سکه طلا زد و بر روی آن چنین حک کرد: " ومن لایحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون. الا لا حکم الا الله و لا طاعهٔ الالمن عدا الله.[۴]

هر کسی که کمی با تاریخ اسلام آشنا باشد این حقیقت را میداند که به وقت خود خوارج به خاطر حق داوری کردن التحکیم جدا شدند. این گروه نظرشان

---

[۱]- همان مرجع و صفحه

[۲]- تاریخ الرسل ج۷ ص

[۳]- ثورهٔ العبید ص۵۵

[۴]- همان مرجع و صفحه

براین بود که: انسان هر چه و هر کسی که باشد، حق ندارد بر جانشینی پیامبر داوری کند واین که چه کسی حق تصمیم‌گیری در مورد این مسند را دارد. باید خداوند با شکوه و عظمت خودش بر این مسئله تصمیم بگیرد و هیچ تصمیمی از تصمیم او عادلانه تر نیست. مسعودی هم به این معتقد است که «علی بن محمد برقعی» از خوارج بوده و دلیلش هم این است که گویا نام‌برده در خطابه‌ای گفته است: (الله اکبر،لا اله الا الله الله اکبر و لاحکم الا لله)[۱]

و بر طبق گفته همین مورخ رهبر بردگان فکر می کرده انواع گناهان، انحراف و بیرون رفتن از راه و رسم دین و شریک قائل شدن برای خداوند است.[۲] و این هم عیناً طرز تفکر خوارج در برابر گناه و عدالت است. و نیز مسعودی می گوید که: یکی از سران قیام به نام علی بن ابان روزهای جمعه به جای رهبر بردگان خطابه خوانده و به هیچ‌وجه نام عثمان و علی را بر زبان نیاورده و از زورمندان عباسی و نوادگان ابوموسی اشعری و عمر بن عاس و معاوبه ابن ابوسفیان اظهار تنفر و بیزاری می کرده است.[۳] و این هم چیز پنهانی نیست که خوارج با همه شعبات‌شان علیه عثمان و علی بوده‌اند و حتی علیه علی جنگیدند. و در مورد عثمان هم عقیده داشتند که: هر چه که بر سر اسلام آمده تقصیر اوست. و جای تعجب نیست که اگر شخصی مثل رهبر زنگیان از شعارها و سیاست‌های خوارج استفاده کرده باشد. بخصوص که محدوده مانور و حرکات او منطقه‌ای بود که قبلاً میدان مبارزات و جنگهای مابین خوارج و لشکر علی بوده است.

از نظر سیاسی هم توانسته از مسئله‌ای بسیار مهم استفاده کند که به وقت خود خوارج در مورد آن تبلیغ می کردند، و آن هم مسئله رهبری است.

۱- مروج الذهب ج۴ ص۱۹۴

۲- همان مرجع ص۵۵۰ و این هم عینا طرز تفکر خوارج دربرابر گناه و عدالت است و نیز مسعودی میگوید که: یکی از سران قیام به نام علی بن ابان روزهای جمعه به جای رهبر بردگان خطابه خوانده و به هیچ وجه نام عثمان و علی را برزبان نیاورده و از زورمندان عباسی و نوادگان ابوموسی الاشعری و عمر بن عاص و معاویه بن ابوسفیان اظهار تنفر و بیزاری میکرد

۳- همان مرجع و صفحه

خوارج بر این عقیده بودند که نباید رهبر مسلمین قریشی باشد. و حتی گفتند که اسلام نباید هیچ امامی داشته باشد و اگر خیلی هم لازم شد باید برده‌ای، یا آزادی، یا نبطي*، یا این که یک قریشی رهبر مسلمانان شود.[۱]

فتوای رهبری مسلمانان بدون اهمیت به پایه و مقام اجتماعی و نژاد و خانواده، تفکری متفاوت و علیه ایدئولوژی دولت خلافت و به طور کلی، طرز فکر سیاسی اسلام است.

و بعضی‌ها می‌گویند: رهبر قیام خود را از خانواده «ابوطالب» می دانسته است.[۲]

و تحلیلگری معاصر هم بر این نظریه است و برای اثبات نظرش این بیت شعر برقعی را مثال می زند:

لست بابن الفواطم الزهر ان لم اقحم الخیل بین تلک العراص[۳]

نویسنده‌ای دیگر می‌گوید: هر چند رهبر قیام خود را از نظر اصل و نسب به خانواده علی بن ابوطالب نسبت می‌دهد، اما علناً علیه اسلام و خانواده پیامبر رفتار کرده است[۴] واقعیتی دیگر آن که او در مدت رهبری برای خودش لقبی گذاشته، تا حدی که خود را مهدی موعود اعلام کرده است.[۵] ولی خواجه نظام الملک می گوید: دین علی بن محمد برقعی از هر نظری مثل مزدک و بابک و قرمطیان و زکریای رازی بوده.[۶] چنین می‌نماید که رهبر بردگان نتوانسته باشد آشکارا و بی پرده رای و نظرات خود را در مورد مسئله دین بروز بدهد. برای همین هر بار به صورتی مذهب خود را نشان داده، و در کل به این معناست که رهبر قیام در زمان و زمینه خودش سعی کرده به بهترین

---

*گروهی که اصلیت ایرانی داشتند درجنوب عراق ساکن بوده وکشاورزی میکردند. لهجه ی انها ارامی بوده، وسپس با فارسها امیخته اند و به اسلام گرویده اند اما رسوم خودرا ترک نکرده و فرهنگ اجتماعی خودرا حفظ کرده‌اند

[۱] – ثورة العبید فی الاسلام ص۵۶

[۲] –تاریخ الیعقوبی ج۲ ص۵۷

[۳] – ثورة العبید فی الاسلام ص۵۷

[۴] – حلاج ص۶۸

[۵] – ثورة العبید فی الاسلام ص۵۷

[۶] – سیاست نامه. خواجه نظام الملک. به اهتمام هیوبرتدارک. ص۳۰۶

شیوه از همه امکانات استفاده کند. زمانی به نفوذ خانواده ابوطالب پناه برده و در صورت نیاز از افکار و مواضع خوارج استفاده کرده. این موضع برقعی از آنجایی نشات می‌گیرد که چه خوارج و چه شیعیان علیه حکمرانی عباسیان بوده‌اند، شیعیان بر این اعتقادند که عباسیان که خود را نوادگان عباس عموی پیامبر میدانند، ظلم بزرگی بر آنان روا داشته‌اند و حکومت را از دست آنان درآورده‌اند و به زور خلافت را از آنها غصب کرده‌اند، در حالی که اینان از همه شایسته‌ترند و باید خلافت به امامی سپرده شود که از خانواده علی باشد. اما خوارج مشهور بودند که متعصبانه از عدالت و دادپروری خداوند حرف می‌زده‌اند و فکر می‌کردند فقط آنها می توانند اسلام را رهبری کنند و دولت اسلام را اداره کنند. به هر حال رهبر زنگ وابسته به هر خط مشی و خانواده‌ای بوده باشد، چیزی از این واقعیت نمی کاهد که: اول: نهضت آنها محتوایی انقلابی داشته و علیه برده‌داری و قدرت بی حد خلیفه جنگیده‌اند. دوم: رهبر قیام به خاطر توانایی ذهنی و لیاقت شخصی برای رهبری، توانسته از افکار سیاسی و دینی متعارضین آن برهه زمانی بهره‌مند شود، و غیر از بردگان، مردم بسیاری را به سوی قیام جذب کند. و چنان کرده که حتی اگر در قیام شرکت نمی کنند حداقل با آن دشمنی نکنند. پناه بردن به افکار و نظرات دینی یکی دیگر از خصوصیات تمامی آن قیامهایی است که در مرحله‌ی فئودالی برپا می شدند. در طول قرون وسطی موضع شورشگرانه علیه فئودالیسم به شکل و صورت‌های جداگانه درآمده، گاهی در قالب دین و گاهی هم آشکارا علیه دین ایستاده‌اند و گاهی اوقات هم به صورت قیام‌های مسلحانه.[۱]
این هم ادلّه‌ای است برای این که رهبر قیام مردمی بوده! روشنفکر و با زبانی سلیس و آشنا به شعر و نجوم، و توانسته ازآن چه در دل و درون مردم می گذرد با خبر باشد و آنها را قانع کند و برای کارهای جنگی آماده کند. شکی هم نیست که این شخص اطلاعات کافی هم درباره جنگهای نظامی داشته است.[۲] بررسی

---

۱ - حرب الفلاحین فی المانیا، انجلس ص۳۴
۲- ثورة العبید فی العراق. الکسندر بوبوفیتش ص۱۳۳

شخصیت رهبر قیام و نظریه‌های گوناگون که در مورد او اظهار شده، این را می‌رساند که گروهی از مورخین می خواهند به ناحق او را بدنام کنند و واقعیت اصلی و حقیقی قیام را مغشوش نمایند. در واقع برقعی شخصی باسواد و توانا و آشنا به علوم و دانش‌های زمانه خود بوده و توانسته با سیاستمداران و سران و رهبران معاصر خود ارتباط برقرار کند،[۱] شناخت شخصیت برقعی به طریقی که مورخان می‌گویند: واقعیت وضعیت و موضع سیاسی او را نشان می دهد و آشکار می کند که منظور او تاسیس دولتی دیگر به جای دولت عباسی بوده و تحقق چنین آرزویی به نیرویی اجتماعی نیاز داشته، برای همین هم بردگان را انتخاب کرده چون فقیرترین و محرومترین قشر اجتماعی اسلام در آن زمان بودند. سرکرده قیام هم هر مرام و منظوری دور از این‌ها می داشته، چیزی را از این واقعیت تغییر نمی دهد که بردگان برای رسیدن به هدف اجتماعی خودشان که آزادی از استثمار اجتماعی بوده قیام کرده‌اند، هر چند قیام موفق نشد ومثل همه قیام‌های اجتماعی دیگر به دست زورمندان سرکوب و غرقه به خون شد، اما معانی تاریخی بسیاری دارد، تا حدی که گروهی عقیده دارند با قیام «اسپارتاکوس» که در سال ۷۱ قبل از میلاد برده‌های «روم» علیه اربابانشان برپا کردند، برابری می کند.[۲]

آن‌چه که در این‌جا نباید فراموش شود این است که قیام بردگان دارای برنامه‌ای سیاسی – اجتماعی نبوده تا به خاطر آن هدف‌های دور و نزدیک خود را تحقق بخشد، اما بی‌برنامگی واقعیت درونی شورشگرانه‌اش را پنهان نمی‌کند، پیداست نبود برنامه‌ای مخصوص نتیجه حتمی آن خلاء فکری بود که مابین رهبری قیام و جمعیت انقلابیون به وجود آمده بود. در واقع رهبر قیام روشنفکر بوده، اما در حدی نبود که پایه‌ای فکری – سیاسی برای انقلابیون طرح کند. برای او در همین حد کافی بود که هزاران هزار برده برای فداکاری و جانفشانی حاضر بودند، یورش می بردند و حمله می‌کردند و امور نظامی را انجام می دادند، بدون این که از هیچ چیز و هیچ نیرویی بازگردند. حتی اگر این موضع آنها هم نمونه نهایت فداکاری باشد، برای قیام اجتماعی که یک برنامه سیاسی اجتماعی از پیش طراحی شده نداشته

---

[۱]- همان مرجع ص۱۳۵

[۲]- دکتر طه حسین در مقاله‌ای به نام «ثورتان» این مقایسه را کرده و می خواهد که همان‌گونه که قیام اسپارتاکوس در اروپا موضوع آثار هنری قرار گرفت نویسندگان و هنرمندان عرب هم از رویدادهای قیام زنگ استفاده کنند. بنگرید به: الوان، طه حسین. ص۱۶۶-۱۶۷

باشند، لازم اما کافی نیست. بهره‌مند نشدن قیام از نیروهای دیگر اجتماعی معترض، مدرکی برای تنگ نظری سرکردگی قیام است. در سال ۲۶۴ هجری نمایندگان گروه «اسماعیلیه» به جنوب عراق آمدند و به منظور راه‌اندازی کاری مشترک و متحد کردن نیروهایشان با سران قیام به شور نشستند، اما به نتیجه نرسیدند.[۱] قدرت نفوذ قیام در آن مناطقی که به زیر کنترل درمی‌آوردند، قدرتی محلی در چهارچوب دولت خلافت بود.

اشتباه دیگری که قیام مرتکب شد این بود که هیچ حرفی راجع به از بین بردن سیستم برده‌داری نزد. هدف نهضت آن‌طوری که از رفتار و روش و طرز فکر رهبری پیداست، به دست گرفتن سکان قدرت بوده، آن گاه اقدام به روبراه کردن احوال بردگان به طریقی که در قرآن آمده و پیداست که این هم هیچ نشانی از آزادی بردگان ندارد. چون دین اسلام از اساس بردگی را رد نمی کند. همان طوری که قبلاً از آن صحبت کردیم. خود برده‌ها هم از نظر اجتماعی آگاهی قابل توجهی نداشته‌اند و نتوانسته‌اند هدف و منظورهای خود را در چهارچوبی سیاسی قرار دهند. به خاطر همین هم تمامی حرکت‌ها و قیام‌هایشان علیرغم فداکاری‌های بی‌همتا و ثبت شجاعت‌های بی‌شمار، بلاخره سرکوب می شدند، بدون این که در وضعیت و خواست موجود که از بین بردن مسئله برده داری بود تغییراتی اساسی به وجود آورند.

قیام زنگ در مدت پانزده سال عمر خود سطح پهناوری از مناطق جنوب عراق و خوزستان را به زیر کنترل خود در آورد. پانزده سال جنگ و درگیری علیه حکومت استثمارگرانه دولت خلافت، سرانجام در سال ۲۷۰ هجری شکست خورد و رهبر آن دستگیر شد و به دار آویخته شد. پانزده سال حکمرانی دلیلی بر قدرت قیامی است که مورخان پس از شکست آن آمارهای جداگانه ای از کشته شدگان و اسرای آن نوشته‌اند. یکی از مورخان معاصر از «السیوطی» نقل می کند: برده‌ها یک میلیون و پانصد هزار قربانی داشتند.[۲]

---

[۱]- **مساهمة** ص۳۱۹ بنگرید به: اتعاظ الحنفاء. المقریزی ص۱۵۳

[۲]- تاریخ سیاسی اسلام ج۳ ص۵۶۱

و به نقل از مولف «الفخری» هم می گوید: دو میلیون و پانصد هزار نفر از آنها کشته شده‌اند.[1]

و بعضی‌ها می‌گویند: تعداد کشته‌شدگان در مدت پانزده سال قیام، پانصد هزار تا دو میلیون نفر تخمین زده می شود.[2]

اما یکی از نتایج مهم این قیام، این بود که: دولت خلافت برای نجات خود از فشارهای اقتصادی بسیاری از زمین‌های خالصه را به شرط احیا برای تولید و نگرفتن خراج به چند نفر از زمامداران بخشید و با این اقدام فقرای روستاها که تا دیروز وابسته به دولت و شخص خلیفه بودند، به زیر تسلط مستقیم فئودال‌ها درآمدند. از این‌جا به بعد دیگر دولت سنگ بنای سیستم مالکیت خصوصی را مستقر کرد و سیستم فئودالی دولت مرکزی اندک اندک در برابر سیستم فئودالی (غیرمتمرکز) عقب نشینی کرد و پایه‌هایش از هم گسست.

اما جامعه اسلام مثل هر جامعه طبقاتی با وجود رشد و پیشرفت نیروهای تولید کننده، حرکات انقلابی و حرکات روشنفکرانه موجود روزبه روز در آن پیشرفت می کرد. جنبش قرمطیان و سپس تأسیس دولت قرمطی در شبه جزیره عربستان مدرک گسترش کیفی نیروی تولیدی آن جامعه بود.

---

[1] - همان مرجع. ص۵۶۱-۵۶۲

[2] - ثورة العبید فی الاسلام ص۱۴۱

نهضت قرمطیان

نهضت (قرمطیان) به مثابه‌ی نتیجه‌ی حتمی رشد شیوه تولید فئودالی در قلمرو دولت اسلام سربرآورد و به عرصه کشمکش‌های سیاسی و اجتماعی تبدیل شد.

مورخان بر این باورند که ارتباطی سازمانی بین قیام زنگ و قرمطیان وجود دارد[۱]

بر این باورند که قرمطیان قبل از قیام زنگ به وجود آمدند و سازمان خود را پنهانی به وجود آوردند[۲]

«طبری» هم می گوید: در زنگ مردمی بسیار از ساکنین فرات و قرمط و نوبه وجود داشتند[۳]

شرق شناسان معاصر بر این باورند که پس از شکست قیام زنگ، مردم بسیاری از قرمطیان که در آن قیام شرکت داشتند و تعلیمات نظامی دیده بودند برگشتند و حرکت خود را گسترش دادند[۴]

حدود ارتباط قیام زنگ و نهضت قرمطیان هر اندازه که باشد، این را می رساند که: اول: یک ریشه مشترک فکری- سیاسی با هم جمع شان کرده است.

دوم: هر دو در یک زمینه اقتصادی-اجتماعی مشخص به وجود آمده و رشد کرده‌اند.

سوم: ترکیب نظام اجتماعی هر دو نهضت متشکل از مردم ستمدیده بود و هدف‌شان این بود که انسان در سایه یک وضعیت اقتصادی –اجتماعی بهتر

۱- بنگرید به: تاریخ ایران ص۲۱۲
۲- بنگرید به: اسلام در ایران ص۲۹۸
۳- تاریخ الرسل ج۷ ص۵۵۰
۴- ثورة العبید فی العراق. الکسندر بوبوفیتش ص۱۳۹-۱۴۰

زندگی کند. خصوصاً که حیطه حرکت سیاسی قرمطیان هم مناطق واسط و کوفه بود و ساکنین آن منطقه هم بیشتر آن برده‌هایی بودند که از آفریقا آورده می شدند و در سخت‌ترین وضعیت زندگی وادار به کار می شدند[۱] وضعیت زندگی کشاورزان هم پس از شکست قیام بردگان، در جنوب عراق به گونه‌ای بوده که کشاورزان یا کوچ می‌کردند یا این که ظلم و ستم حکمرانان را قبول می کردند، یا همان قطعه زمینی را هم که داشتند به یکی از زمامداران می دادند و خود را نجات می دادند.[۲] نظر شرق شناسی مثل «ماسینیون» این است که اسماعیلیان همان قرمطیان هستند و فرقی بین آنها نیست[۳] «پیگو لوسکایا» هم نظرش همین است و می گوید: قرمطیان به مذهب اسماعیلیان اعتقاد داشته‌اند[۴] تحلیلگری معاصر تاکید می کند که: قرمطیان از مذهب اسماعیلیان پیروی می کردند و رهبرشان از طرف امام اسماعیلیان انتخاب شده است[۵] و علی میرفطرس نظرش این است که قرمطیان شاخه‌ای رادیکال از نهضت اسماعیلیه بوده‌اند و سپس از آنها جدا شده‌اند.[۶] دکتر حسین مروه هم می گوید: قرمطیان از اول وابسته به اسماعیلیان بوده‌اند و بعداً از یکدیگر جدا شده‌اند.[۷] در حالی که جهانگردی ایرانی که معاصر نهضت قرمطیان و دولتشان بوده و مدتی هم با آنها زیسته می گوید: اسماعیلیان و فاطمی‌ها همیشه ارتباط با قرمطیان را نفی کرده‌اند.[۸] و تعدادی از مورخان عرب هم می‌گویند: قرمطیان نخواسته‌اند واقعیت ایدئولوژی و افکار خود را برای هوادارانشان بشکافند، مگر آنهایی که پس از پرورش و رشد کامل فکری به صلاحیت می‌رسیدند، آن‌گاه با افکار فیثاغورثی

---

[۱]- تاریخ الحرکات الفکریة فی الاسلام ص۱۶۱
[۲]- تجارب الامم ج۲ ص۹۹.
[۳]- قوس زندگی منصور حلاج، لوئی ماسینیون ص۴۶
[۴]- تاریخ ایران ص۲۱۲
[۵]- تاریخ الحرکات الفکریة فی الاسلام ص۱۶۰-۱۶۲
[۶]- حلاج ص۵۵
[۷]- النزعات المادیة ج۲ ص۱۸
[۸]- سفرنامه ناصر خسرو ص۱۸

و مانوی آنها را آشنا می کردند و در این صورت هم باز می‌بایست این افراد سوگند یاد کنند که راز تشکیلات را برملا نسازند[۱]

«حسین مروه» هم در این مورد می گوید: قرمطیان دارای تشکیلات زیرزمینی خاصی بودند و بسیار دقیق کار می‌کردند. زنجیره‌های ارتباط مابین تشکیلات‌شان طبق نقشه و برنامه‌های طراحی شده به هم وصل می شدند و به طریقی که توانسته‌اند تمامی کاروبار تشکیلات خود را کنترل کنند.[۲] با در نظر گرفتن موقعیت سیاسی و فرهنگی آن دوره، می‌فهمیم که قرمطیان از نظر تشکیلاتی قدم‌های بزرگی برداشته‌اند. آنها به منظور تشکیل گروه‌ها و آشنا کردن مردم با افکار و اهداف‌شان به کارهای مخفی پناه برده‌اند.[۳] قرمطیان هرگز نام رهبر و پیشوایشان را بر زبان نمی‌آوردند و هواداران و طرفداران قیام نمی دانستند چه کسی سرکرده و رهبرشان است.[۴] افکار و نظرات سیاسی و فلسفی قرمطیان ناشی از هر چه باشد، چیزی را از این واقعیت تغییر نمی دهد که آن جنبش به منظور ایجاد سیستمی عادلانه‌تر اوایل به صورت مخفی کار کرده و سپس تبدیل به جنبش عمومی مستحکم‌تری شد و در قلمرو اسلام رشد کرده و چندین سال سپاه و دم ودستگاه دولت خلافت را به میدان جنگ و درگیری خونینی کشید و خزانه دولت را به ورشکستگی کشاند. طبق گفته یک مورخ اسلامی: مقابله با نهضت قرمطیان برای دولت عباسی آن قدر هزینه داشته که هیچ پول و سکه‌ای در بیت‌المال باقی نگذاشته و فقط در عراق هفتصدوشش میلیون دینار طلا برای این منظور خرج شد[۵]

---

[۱]- تاریخ فلسفه درجهان اسلام ل۱۸۸.
[۲]- النزعات المادیة ج۲ ص۱۸.
[۳]- قبلاً اسماعیلیان از ترس فشارهای دولت عباسی به سنت کارهای تشکیلاتی پناه برده بودند و تا به حال هم شیعیان برای رهایی خود از دست مخالفان از روش زیرزمینی استفاده می‌کنند و در فرهنگ آنها این رسم را «تقیه» می‌گویند.
[۴]- تاریخ ایران ص۲۱۲
[۵]- تجارب الامم ج۷ ص۱۴۲

انجام کار زیرزمینی و زمینه مساعد اجتماعی و فرهنگی و تلاش مداوم این نهضت برای انتشار افکار فلسفی و سیاسی علیه ایده‌های دولت خلافت، زمینه‌ی گسترش و پیشرفت چشمگیری را برایشان به وجود آورد و توانستند بر فکر و اندیشه گروهی از روشنفکران زمان خود تاثیر بگذارند و آنها را به عضویت و هواداری نهضت خود درآورند. حسین بن منصور حلاج و چند شخصیت آگاه دیگر جامعه اسلام به طور پنهانی به این نهضت پیوسته‌اند[۱] و برای موفقیت شعارهای سیاسی و اجتماعی آن کوشیده‌اند. تا به امروز مورخان کاملاً نتوانسته‌اند بفهمند که اولین سازمان قرمطیان را چه کسی و چگونه به وجود آورده، اما همه معتقدند که حمدابن قرمط یکی از سردگان نهضت بوده و نام قرمطیان را هم از روی اسم او بر نهضت گذاشته‌اند[۲]مراجع تاریخی می گویند: این رهبر قبلاً کارگاه کشاورزی داشته است.[۳] و به دستور رهبرش در سال ۲۷۷ هجری در نزدیکی کوفه پایگاهی به نام دارالهجره تاسیس کرده و از آن جا اعتقادات خود را منتشر می‌کرده است.[۴]پس از این که نهضت تا حدودی پیشرفت می کند، سیستمی خاص برای عضویت در جنبش قرمطیان می گذارد، طبق آن سیستم هر هواداری می‌بایست سالانه یک دینار آبونه بدهد.[۵] و کسی هم که قادر به پرداخت نبوده باشد شخصی دیگر حق عضویت سالانه ی او را پرداخت می‌کرد[۶] بیشتر مراجع تاریخی می‌گویند: غیر از آبونه سالانه از هوادارانش خواسته که یک پنجم درآمد خود را به صندوق نهضت‌شان بپردازند و آنها هم در نهایت رضایت دارایی و درآمد خود را

---

[۱]-حلاج ص۵۹

۲- حسین مروه می‌گوید: قرمطیان به این نام یکدیگر را شناخته‌اند، آنها خود را صاحب اعتقاد می‌دانستند و فکر می‌کردند که با تکیه بر حمایت خداوند موفق هستند و برای موفقیت دین اسلام می‌کوشند و نیکی و عدالت را به روی زمین می‌گسترانند. بنگر به: النزعات المادیۀ ج۲ ص۱۷. ایوانوف هم می‌گوید: نام قرمط از قرمیس گرفته شده، که به معنی کشاورز است. بنگر به: حلاج ص۵۱ .غیر از «بندل جوزی» که به «حماد» از اوا نام می برد، همه‌ی مراجع او را «حمدان» ذکر کرده‌اند.

۳- من تاریخ الحرکات الفکریة فی الاسلام ص۱۶۱. النزعات المادیۀ ج۲ ص۱۷

۴- تاریخ ایران ص۲۱۲. من تاریخ الحرکات الفکریه فی الاسلام ص۱۶۲. حلاج ص۵۴. تاریخ الشعوب الاسلامیة ص،۲۲۹ النزعات المادیة ج۲ ص.۱۹

[۵]- من تاریخ الحرکات ص۱۶۲

[۶]- همان مرجع و صفحه

تخمین زده و سهم صندوق جمعی را از آن جدا می‌کردند.[۱] در مرحله‌ای دیگر از روند قیام، از هواداران خواسته می‌شود که هر چه دارند بیاورند و در یک جا جمع کنند و سپس مابین آنها تقسیم شود، به گونه‌ای که هیچ فقیری در بین آنها باقی نماند.[۲] خلاصه در میان قرمطیان مالکیت دارایی از بین رفت و غیر از شمشیر هیچ کس صاحب هیچ چیزی نبود.[۳] برای قرمطیان در آن برهه‌ی جامعه‌ی اسلام یک زمینه اجتماعی مناسبی به وجود آمد، که توانست در مدت زمانی کم سرتاسر قلمرو اسلام را در بر بگیرد. از آن به بعد بود که مرکزیت قدرت از پیشرفت آن احساس ترس کرد، مخصوصاً که می دید افکار قرمطیان به جنوب شبه جزیره عربستان رسیده است.

سال ۲۸۶ هجری یکی از سران بسیار شناخته شده قرمطیان به نام «ابو سعید الجنابی» متوجه می‌شود که موقعیت مناسبی به وجود آمده و می‌تواند موفق شود. و به «احصاء بحرین» حمله می‌کند.[۴] از سال ۲۸۷ هجری به بعد یعنی از زمان خلافت معتضد بود که دولت کاملاً نگران نهضت قرمطیان شد. طبری می‌گوید: در جنگی ناگهانی که در سال ۲۸۷ در منطقه کوفه ما بین قرمطیان و سپاه دولت خلافت برپا شد، لشکر قرمطیان شکست خورد و تعداد زیادی هم از آنان اسیر شد. سرکرده سپاه فوراً اسرا را آزاد کرد، چون میدانست که آنها کشاورز و بردگان زمین هستند و به اسیری گرفتن آنها باعث می‌شود که زمین‌ها بایر بمانند و مقدار تولید و محصول کشاورزی کم شود.[۵] این هم در خود نشان می‌دهد که نهضت وضعیتی طبقاتی داشته و کشاورزان آن منطقه افکار و مواضع قرمطیان را قبول داشته‌اند، برای همین به صف قیام آنها پیوسته‌اند. در همان سال «زکرویه» که یکی دیگر از سران قرمطیان بود به قیام علیه دولت خلافت برخاست، در سال ۲۸۹ هجری دمشق

۱- تاریخ ایران ص۲۱۲. من تاریخ الحرکات ص۱۶۳. حلاج ۵۴. النزعات المادیة ج۲ ص۱۹
۲- من تاریخ الحرکات ص۱۶۳
۳- همان .
۴- تاریخ الرسل ج۸ ص۱۹۶
۵- تاریخ الرسل ج۸ ص۲۰۴

را محاصره کرد و تا سال ۲۹۶ هجری سپاه و لشکر دولت نتواست لشکر قرمطیان را شکست بدهد. و پس از آن هم در چند محل و منطقه کشورهای سوریه و فلسطین قرمطیان مشغول جنگ و درگیری علیه دولت عباسی بودند.[۱] در سال ۲۸۹ «ابو سعید الجنابی» شهر «هجر» را محاصره کرد و سپس به سمت بصره پیش رفت. خلیفه، سپاهی ده هزار نفره به سرکردگی «عباس الغنوی» برای مقابله با آنها فرستاد و به او قول داد که اگر قرمطیان را شکست بدهد «یمامه» و «بحرین» را به او می بخشد.[۲] پس از جنگی سخت سپاه خلافت شکست می‌خورد و سرکرده آن نیز اسیر می شود.[۳] اما «ابوسعید» او را آزاد می کند و همراه نامه‌ای او را به بغداد برمی گرداند از سال ۲۹۰ تا سال ۳۲۹ هجری، قرمطیان در آسیای مرکزی چند بار قیام می کنند. بخصوص در سال ۲۹۵ شهر «هرات» که از مراکز مهم منطقه خراسان بود علیه دولت عباسی شورش کرد.[۴] در سال ۳۰۵ هجری «ابوطاهر بن ابو سعید» به ریاست انجمن «العقدانیْه» انتخاب می شود.[۵]

او به خاطر رشادت و لیاقت سال ۳۱۰ به سرکردگی سپاه قرمطیان انتخاب می شود.[۶] این سرکرده سال ۳۱۱ به طور ناگهانی به شهر (بصره) حمله می کند و حتی پس از ورود سپاه به شهر هم والی بصره نمی فهمد که این‌ها لشکر قرمطیان هستند.[۷] در سال ۳۱۲ سپاه دولت در آن منطقه به طور کامل از هم پاشیده می شود و سپس به کوفه حمله می کنند.[۸] خلیفه عباسی در مقابل حمله سپاه قرمطیان و موفقیت‌های پی در پی و نگرانی از نزدیک شدنشان به بغداد پایتخت خلافت، به «یوسف بن ابولساج» فرمانده ارمنستان

---

[۱]-تاریخ ایران ص۲۱۳ النزعات المادیة ج۲ ص۲۰
[۲]- البدایة والنهایة ج۱۱ ص۸۳
[۳]- الکامل ج۶ ص۹۴
[۴]-تاریخ ایران ص۲۱۳
[۵]- مساهمة ص۳۳۷ بنگرید به اتعاظ الحنفا، المقریزی ص۱۶۵
۶- الکامل ج۶ ص۱۴۷
۷- همان مرجع ص۱۷۳
[۸]- همان مرجع ص۱۸۰

و آذربایجان دستور می‌دهد که رو به کوفه رهسپار و دست به کار شود. «علی بن عیسی» وزیر وقت بوده و به والی کوفه می نویسد که نیازهای سپاه «ابوالساج» را به خوبی تامین کند.[۱] ابولساج پس از رسیدن به کوفه گزارشاتی از لشکر قرمطیان دریافت می کنند و متوجه کم بودن تعداد نفرات و اسلحه و آذوقه جنگیشان می شود و فکر می کنند که در اولین حمله و یورش آنها را تارومار می کند! این فکر باعث می شود قبل از این که جنگی در بگیرد نامه‌ای به دربار خلیفه بنویسد و در آن اعلام کند که در اولین حمله قرمطیان را در هم شکسته است.[۲] اما در اولین برخورد واقعی، سپاه دولت شکست می‌خورد و سرکرده آن اسیر می‌شود.!![۳] پس از این واقعه ترس و بیم ساکنین بغداد را در برمی گیرد.[۴] و مردم بسیاری کوچ می کنند و سربازهایی هم که از جنگ جان سالم بدر می برند پای برهنه و لخت و عور به بغداد برمی‌گردند.[۵] این بار خلیفه لشکری دیگر به سرکردگی «ناصر الحاجب» می فرستد و با هر دو نیرو لشکری هشتاد هزار نفره به‌وجود می آید.[۶]

اما به دلیل ترس و عدم اعتماد به نفس، سپاه دولت خلافت جرات نمی کند که به لشکر قرمطیان حمله کند، که طبق گفته «ابن اثیر» دو هزار و هفتصد نفر بوده‌اند.[۷] و بدون این که جنگ و درگیری پیش بیاید تعداد زیادی از آنها فرار می کنند.[۸] هنگامی که این خبر به مقتدر خلیفه عباسی می رسد می گوید: لعنت خدا بر سپاهی هشتاد هزار نفری که حریف لشکری هزار و هفتصد نفره نمی‌شود.[۹] دقت در محل‌هایی که نهضت قرمطیان در آن سریعاً رشد کرده، آشکار می کند که تمامی آنها مراکز بزرگ صنعتی و بازرگانی بوده‌اند.

۱- تجارب الامم ج۱ ص۱۷۳
۲-الکامل ج۶ ص۱۸۶
۳- الکامل ج۶ ص۱۸۷ تجارب ج۱ ص۱۷۴
۴- الکامل ج۶ ص۱۸۷
۵-همان مرجع و صفحه
۶-همان مرجع و صفحه
۷- همان مرجع ص۱۸۸
۸- تجارب الامم ج۱ ص۱۷۷
۹- الکامل ج۶ ص۱۸۸

«دمشق» قبل از تاسیس دولت اموی هم یک مرکز مهم بازرگانی و حلقه پیوند شبه جزیره عربستان و بیزانس بوده و ارتباط تجاری محکمی با عراق و ایران داشته است. از نظر سیاسی هم ساکنین شام علیه حکومت عباسیان بودند. بحرین غیر از این که یک بندر بزرگ بازرگانی بود، حلقه ارتباطی مابین شبه جزیره عربستان و آفریقا و کشور هندوستان و جنوب شرقی آسیا بوده، و علاوه بر این که ساکنین آن موضعی دیرپا در برابر دین اسلام داشته‌اند. پدیده برگشت و پشیمانی از دین اسلام پس از مرگ پیامبر از آنجا شروع شد. منطقه خراسان و آسیای مرکزی از دیگر مراکز عمده تجاری و فرهنگی میان شرق دور و عراق بوده و سالیان متمادی در تاریخ اسلام و حتی قبل از اسلام نیز از نظر فرهنگی دارای جایگاه ویژه‌ای بوده است. این منطقه در مقطعی خاص به مرکز صوفیگری تبدیل شده و اغلب متفکران آن عصر یا در اصل از این منطقه جغرافیایی بوده یا در آنجا سکنی گزیده و با فلسفه‌های هندویی و بودایی آشنا شده و تحت تاثیر این نگرش ها قرار گرفته‌اند.جنوب عراق و منطقه خوزستان، مضاف بر موقعیت تجاری شهر بصره، از دروازه‌های مهم ورود فکر و فلسفه‌ی مصر و یونان به این منطقه بوده است. ساکنان این منطقه نیز کشاورزان فقیر یا پیشه ور بودند. رشد بازرگانی و توسعه‌ی صنایع دستی به مثابه‌ی دو رکن مهم اقتصاد اسلامی، موقعیت بازرگان و پیشه‌وران را در جامعه تازه رشد یافته آن زمان تقویت نمود و تاثیر چشمگیری بر جنبش‌های سیاسی و فرهنگی گذاشت. این امر نیز خود ارتباطی تنگاتنگ با جنبش نهضت قرمطیان داشت، چون یکی از دلایل رواج افکار قرمطیان پذیرش آنها از سوی نخبگان، پیشه‌وران و صنعتگران شهری بود. پایگاه اجتماعی نهضت در شهرها، آن قشری از اجتماع بودند که منافعشان با مناسبات تولیدی رایج جامعه فئودالی ناسازگار بود.رشد صنایع دستی و توسعه بازرگانی متضمن رشد علوم طبیعی شدند. علومی نظیر فیزیک، شیمی، ریاضیات، پزشکی، نجوم و جغرافی که در امور بازرگانی استفاده می شد، رشدی چشمگیر یافت. توسعه این دانش‌ها نیز خود سبب روی آوری مردم به

سوی گونه‌ای از سکولاریزم و رفاه‌طبی و نفی تفکرات تخیل محور شد. اقشار نوظهور اجتماعی جامعه اسلامی، عقل را مرجع تامل در مسائل بود شناختی قرار دادند و این جهت‌گیری فکری نیز خود به گونه‌ای با اصول دینی اسلام و ایدئولوژی حاکمیت اسلامی متباین بود.پیشه‌وران و صنعتگران شهری از نظر فکری، با افکار رایج طبقه‌ی حاکم مخالف بودند. نگرش حاکمان همیشه زندگی مادی و دنیایی را امری بیهوده و موقتی میدانسته "قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى"[۱] این آیه از آدمی می خواهد رنج‌های این جهان را برتابد تا در جهانی دیگر به رفاه اصیل و واقعی دست یابد. ایده‌ی دولت خلافت انسان را از زمینه‌ی واقعیت منتزع می‌نمود و در عوض تنها هدیه‌اش به آدمی تخیل و به تبع آن ناامیدی و غربت بود که در نهایت به لذت‌گرایی و گونه‌ای تقدیرپرستی آسمانی منتهی می شد.برحسب این نگرش نیز هرگونه تلاش برای تغییر این تقدیر دخالت در اراده‌ی الهی است، و بر همین منوال نیز نقد دولت، تعرضی آشکار است علیه حاکمیتی که خداوند به شخص خلیفه یعنی سایه‌ی خدا در زمین، تفویض نموده است.!!

قرمطیان به گونه‌ای برآیند نگرشی اجتماعی بودند که سعی در تعریف دوباره‌ی خواستهای مردم براساس واقعیات دنیایی و سکولار داشت. صنعتگران و پیشه وران نوظهور، طبیعت را منبع ثروت و تولید مادی قلمداد می‌کردند. در این سیستم فئودالی، منافع دولت که تمام مزارع حاصل خیز را به خود اختصاص داده بود، با منافع اقتصادی پیشه وران و صنعتگران در تضاد بود. دولت منابع طبیعی و خاصه ابزار آبیاری را در انحصار خود داشت، علیه خواست و این منافع زمین‌داران و پیشه وران بود. حاکمان به محض اطلاع از رواج گونه‌ای تولیدی یا یک محصول خاص، تولید آن را در انحصار خویش می گرفتند. "استخراج نقره و آهن در خراسان و فارس و کرمان، مس از آذربایجان و حاشیه‌ی دریای خزر، طلا در خراسان و نفت و سرب و گوگرد در

---

[۱]- سوره النساء آیه ۷۷

فارس، سبب پیشرفتی ژرف در صنایع شد.[۱] در حالی که صنعت نساجی از ارکان عمده ی اقتصاد قلمرو اسلامی بود." منسوجات دستی نیشابور و کازرون و کرمان، در اقصی نقاط سرزمین حاکمیت اسلامی شهره بود.[۲] " منافع این قشر اجتماعی نوظهور با منافع فئودالی دولت متباین بود. عمده‌ی پیشه‌وران در کارگاه‌هایی مشغول به کار بودند که متعلق به شخص خلیفه بود و بیت الطراز[۳] نامیده می شدند و سرپرستی و نظارت بر این کارگاه‌ها نیز به عهده‌ی صاحب طراز[۴] بود.

منافع حاصل از فعالیت این کارگاه‌ها نیز مستقیم به جیب خلیفه سرازیر می‌شد، تولیدات نیز بعد از تامین نیازهای دربار به بازارعرضه می‌شد. قابل ذکر است که حقوق روزانه‌ی یک پیشه‌ور در این کارگاه‌ها نیم درهم بود.[۵] طبری در این باره می‌گوید: علی بن احمد راسبی که حاکمیت شوش و سپاه و امورات املاک آن منطقه را برعهده داشت، قسمت عمده‌ی از مزارع ومستغلّات آن ناحیه را به خود اختصاص داده بود و هشتاد کارگاه ابریشم برای شخص خود احداث نموده بود.[۶] ابن البلخی روایت می کند "در کازرون تنها یک کهریز برای شستشوی پارچه کتان موجود بود که آن هم متعلق به خلیفه بود...نساجها در صورت استفاده از آب کهریز می‌بایست محصولات خود را با نرخ تعیینی به خلیفه بفروشند و در نهایت سود حاصل از فروش این منسوجات به جیب خلیفه سرازیر می شد.[۷] بعد از سده‌ی سوم هجری، توجه حاکمیت بر جناحی از قرمطیان متمرکز شد که در بحرین رشد کرده بود. ابوسعید الجنابی که وظیفه رهبری جنوب ایران و شبه جزیره عربستان را برعهده داشت، توانست نقشی عمده در تاریخ نهضت ایفا کند، به ویژه

۱- حلاج ص۵۱
۲- همان مرجع
۳- همان مرجع
۴- همان مرجع
۵- همان مرجع
۶- تاریخ طبری. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج۱۶ ص۶۸۲۱
۷- حلاج ص۵۲

موفقیت عظیم او که سبب تاسیس اولین دولت قرمطیان شد و"یک قرن و نیم دوام یافت".[۱] درباره‌ی ابوسعید الجنابی که یکی از رهبران و پیشوایان قرمطیان بود، نظرات متفاوتی وجود دارد.

ابن حوقل به پیروی از اصطخری می‌گوید احتمالاً رهبر مذکور «آسیابان»[۲] بوده، اما ابن اثیر بر این باور است که "بقال بوده است"[۳] بعضی دیگر نیز می گویند کارگر بوده و گونیهای پاره را رفو می کرده است.[۴]

او اهل بندر جنابه‌ی واقع در حواشی خلیج فارس است.[۵] اشاعه‌ی اندیشه‌ی قرمطیان در شبه‌جزیره عربستان، علیرغم آمادگی زمینه‌های اجتماعی، ارتباطی مستقیم با نحوه‌ی سازماندهی مردمی و نظام ارتباطی تاسیسی این رهبر داشته است. وی بعد از سفر به این ناحیه ارتباط خوبی با سران قبایل برقرارنمود و حتی ازمیان آنها همسری نیز برگزیده است. با این ازدواج نیز موقعیت اجتماعی خود را تقویت نموده است.[۶] این رهبر نوظهور ضمن تاکید بر برادری و تسامح میان مردم و عدم اهمیت به اموری مانند تفاوت نژادی و دینی و وعده‌های بهتر در همین جهان مادی، به مردم سفارش می کرد که سعادت امری است که باید در این جهان تحقق یابد. از خلال این گفتار نیز مردم هر چه بیشتر به سوی جنبش و آموزه‌های او جذب می‌شدند و افکارش در قسمت عظیمی از کیان خلافت اسلامی شیوع یافت. شاید نامه‌ای که

۱-تاریخ ایران ۲۱۳. من تاریخ الحرکات الفکریة ص۱۶۷ ، النزعات المادیة ج۲ ص۲۰
۲- صورة الارض. ابن حوقل. ترجمه دکتر جعفر شعار. ص۶۲
۳- کامل ج۱۳ ص۱۳
۴-من تاریخ الحرکات الفکریة ص۶۷، النزعات المادیة ج۲ ص ۲۰
۵- حلاج ص۵۶. من تاریخ الحرکات الفکریة ص۱۶۷
۶- بندلی جوزی می‌گوید: یکی از امرا به نام حسین بن ثنبر دخترخودرا به ابو سعید داده وبه اشاعه افکار قرمطیان. کمک بسیاری کرده. نک: تاریخ الحرکات الفکریة.

ابوسعید توسط فرمانده‌ی اسیر شده‌ی سپاه خلیفه، به خلیفه‌ی وقت فرستاده، سندی محکم بر نظر و دیدگاه‌های قرمطیان باشد.[۱]

ابو سعید در این نامه به خلیفه می نویسد:

"چه معنی دارد!؟ لشکری مشرک بر شخصی چون من می فرستی که از جهان هیچ چیزی ندارم و تمام زندگیم با فقر و گرسنگی درگیر بوده‌ام!!...تو به ناحق سربازانت را به کشتن می‌دهی و چون حق به جانب تو نیست تنها به منزلت خود لطمه می‌زنی!! من نه به سرزمین تو تعرض نموده‌ام و نه قدرت تو را محدود کرده‌ام.... سوگند به خدا که اگر تمامی سپاهیان خلافت را نیز گسیل داری، نخواهی توانست مرا شکست دهی، چون ما به گرسنگی و سختی عادت کرده‌ایم.[۲]قرمطیان بعد از این پیروزی مهم و تاسیس دولت قرمطیان توانستند بر سراسر بحرین حکومت کنند و حتی یمن و قسمت عظیمی از عمان را نیز به قلمرو خود اضافه کنند.[۳] شاید اگر ترور او در گرمابه، رخ نداده بود (۳۰۱ هجری)، می توانست مرکز خلافت را نیز به قلمرو خود اضافه نماید.[۴]از سال ۳۰۵ به بعد، ابوطاهر سلیمان الجنابی، پسر ابو سعید به رهبری نهضت برگزیده شد.[۵] حاکمیت ابوطاهر، دوره‌ای بود سرشار از مبارزه‌ای چهل ساله علیه سپاه خلیفه و سبب سست کردن پایه‌های خلافت شد، تا این که در سال ۳۲۳ هجری آل بوئیه به خلافت عباسیان پایان دادند و دولت بوئیان را تاسیس نمودند.

در ابتدای این بخش به هجوم‌های آغازین قرمطیان اشاره شده، بدون این که به هجوم‌های بعدی و حمله آنها به مکه اشاره شود. اهمیت این حملات

---

[۱]- این تنها قسمتی از نامه ی مذکور است. نک. تجارب الامم. ج۷. ص۵. در تاریخ الحرکات الفکریة فی الاسلام. ص۱۶۹.
[۲]- تاریخ الحرکات الفکریة فی الاسلام. ص۱۷۱. تاریخ الشعوب الاسلامیة. ص۲۳۰
[۳]- همان مرجع
[۴]-همان مرجع
[۵]- تاریخ الحرکات الفکریة فی الاسلام. ص۱۷۳. النزعات المادیة ج۲ ص۲۰

چنان که اغلب تاریخ‌نویسان گفته‌اند در قتل و کشتار و نوع حملات نیست، بلکه اهمیت این وقایع موضع گیری قرمطیان است در برابر کانون سلطه‌ی اسلام.اگر چه درباره‌ی سال حمله به مکه اتفاق نظری وجود ندارد، اما همگی تایید می کنند که قرمطیان به مکه حمله کرده‌اند و حتی به غارتگری نیز پرداخته‌اند. قرمطیان قبل از حمله نیز راه بر حجاج بسته‌اند و اجازه نداده‌اند به مکه بروند.[۱] این حرکت نیز خود نشان از غیرمذهبی بودن حرکت آنها دارد، اگر نه تعرض به مقدس‌ترین مکان دینی مسلمانان چه توجیهی می تواند داشته باشد؟تاریخ‌نویسان درباره‌ی حمله به مکه می گویند "بعد از ورود به شهر در کوی و برزن سه‌هزار نفر از حجاج را کشتند، این تعداد اسرا و کسانی را شامل نمی شود که از گرسنگی تلف شدند.[۲] در اولین تهاجم به مکه نیز علیرغم تلاش امیر مکه و نجبای شهر برای راضی نمودن آنها از طریق دادن وعده‌ی مادی، قرمطیان راضی نشده و در مدت تصاحب شش روزه‌ی شهر[۳] توسط آنها، هیچ کس نتوانسته فرایض دینی را به جا آورد و آنها در ظرف این شش روز ۳۰ هزارنفر از حجاج را نیز کشتند و چاه زمزم را نیز پر کردند و حجرالاسود را نیز از جای کنده و به پایتخت خود انتقال دادند.[۴] در بعضی روایت‌ها آمده است که: رهبر قرمطیان در هنگام کشتار مکه با دستان خود دروازه‌ی کعبه را از پاشنه درآورده و گفته است:[۵]

انا بــــالله و بـــــالله انا   یخلق الخلق و افنیهم انا[۶]

---

[۱]- من تاریخ الحرکات الفکریة ۶۵
[۲]- همان ص۱۷۴
[۳]- به گفته میرفطروس یازده روز شهر را تصاحب نموده اند. نک. حلاج ص۶۱
[۴]-تاریخ الشعوب الاسلامیة ص۲۳۱. من تاریخ الحرکات الفکریة. ص۱۸۲. حلاج ص۶۱
[۵]- این سنگ تا سال ۲۳۹ هجری در بحرین بود، و بعد به فرمان یکی از خلفای فاطمی به مکه بازگردانده می شود. نک. الکامل ج۶. ص۲۳۵. من تاریخ الحرکات الفکریة ص۱۸۵
[۶]- در روایتها آمده است که هنگام ترک مکه این سرود را می خواندند:

فلوکان هذا البیت لله ربنا   لصب علینا النار من فوقنا صبا
لانا حججنا حجة جاهلیة   محللة لم تبق شرق و لاغربا
و انا ترکنا بین زمزم والصف   جنائز لاتبقي سوی ربها ربا

نک: من تاریخ الحرکات الفکریة فی الاسلام ص۱۸۶

و بعد آوازخوانان و شاد قبله مسلمین را ترک نمودند.[1] یک سال بعد از این رخداد نیز، مرکز خلافت در مقابل این حرکت قرمطیان و تعرض به مرکزی که وظیفه خلافت حفظ آن است، سکوت اختیار می‌کند!! قرمطیان ضعف خلافت را تشخیص می دهند واز آن استفاده می کنند. برحسب همین تشخیص نیز، قرمطیان سال ۳۱۸ هجری عمان را فتح کردند و بعد به کوفه هجوم بردند و آن شهر را غارت کردند. تاریخ‌نویسان براین باورند که قرمطیان می توانستند حتی بغداد یعنی مرکز خلافت را نیز تصرف کنند، چون در آن زمان خلافت عباسی در بحرانی‌ترین وضعیت خود به سر می برد.سال ۳۲۵ هجری قرمطیان برای چندمین بار به کوفه حمله کردند. حاکمیت وقت کوفه اعلام آتش‌بس می کند. اما قرمطیان راضی نشده و سالانه مبلغ ۱۲۰/۰۰۰ دینار باج بر خلیفه تحمیل نمودند و برای هر یک از زائرین مکه نیز خراج معینی تعین نمودند. از نظر سیاسی نیز هیچ تصمیمی بدون اطلاع قرمطیان در دربار خلیفه گرفته نمی‌شد.[2]

از آن تاریخ به بعد قرمطیان بیشتر از امور نظامی بر اقتصاد متمرکز می‌شوند. تلاشها و پیشرفت‌های اقتصادی واجتماعی قرمطیان به حدی بود که رشک اغلب کشورهای مسلمان را برانگیخته بود.[3]دولت قرمطیان نه تنها اولین جمهوری، بلکه اولین نظام اقتصادی است که بر مالکیت خصوصی حد و مرز گذاشته است و در تمامی قلمرو قرمطیان هیچ کس بجز شمشیر بر هیچ چیز دیگری مالک نبوده است.[4] اگر چه هیچ کدام از منابع تاریخی به طور کامل درباره‌ی مسئله‌ی مالکیت زمین در زمان قرمطیان بحث مشخصی ننموده‌اند، اما همه بر این باورند که مسئله‌ی مالکیت زمین به گونه‌ای مناسب حل شده بود و در جامعه‌ی قرمطی مسئله‌ی زمین وجود نداشت. علی

۱- همان مرجع ص۱۸۹. مساهمة ۳۴۲
۲- من تاریخ الحرکات الفکریة. ص۱۹۱
۳- تاریخ فلسفه در جهان اسلام ص۱۸۵. من تاریخ الحرکات الفکریة ص۱۹۹. حلاج ص۶۱
۴- نک. حلاج ص۶۱

میرفطروس به نقل از منبعی دیگر می‌نویسد: قرمطیان زمین را ملک همه و عمومی می دانستند و مالکیت خصوصی را به مالکیت عمومی تبدیل نمودند و در زمان آنها همه کس می توانست از زمین و مزارع استفاده کند.[۱] ناصر خسرو روایت می کند که خود شاهد بوده "سی هزار سیاه پوست دسته‌جمعی در مزرعه‌ای و با حقوق تعیین شده از سوی حکومت مشغول به کار بوده‌اند، مزرعه نیز از سوی دولت خریداری شده بود و مردم روی آن کار می‌کردند."[۲] به گفته‌ی ناصرخسرو دولت هیچ مالیات و خراجی بر مردم نگذارده بود.... و اگر کسی به پول نیازداشت، دولت به او پول قرض می داد و بعد از او پس می گرفت، اما این بده بستان مشروط به هیچ سود اضافه‌ای به نفع دولت نبوده است.[۳] در جایی دیگر نیز اشاره می کند اگر پیشه‌وری از کشوری دیگر به سرزمین قرمطیان می آمد و می‌خواست فعالیت کند، دولت به او پول قرض می‌داد و در عوض سودی نیز درخواست نمی کرد.[۴] و نیز اشاره می کند که تمامی آسیاب‌های سرزمین بحرین دولتی بود و بدون دریافت پول به مردم خدمات ارائه می دادند و فقر را در تمامی کشور ریشه‌کن نموده بودند.[۵] تجارت داخلی و خارجی نیز در اختیار دولت بوده است: "سود حاصل از تجارت برای منافع عمومی و امور کشاورزی خرج می شده است."[۶]

دیگر منبع اقتصادی دولت مالیات‌هایی بود که بر کشتی‌های مسیر خلیج گذارده می‌شد و نیز مالیاتی که از ساکنین عمان و زائرین مکه و مدینه و کسانی که در دریا مرغابی صید می کردند ، دریافت می شد. البته این

۱- سفرنامه ناصر خسرو. ص۲۷۸
۲- همان مراجع
۳- همان. ص۲۷۹
۴- همان مرجع
۵- تاریخ ایران .ص ۲۱۳ من تاریخ الحرکات. ص۱۹۸. النزعات المادیة ج۲ ص ۲۲
۶- من تاریخ الحرکات الفکریهٔ ص ۱۹۶. النزعات المادیة ج۲ ص۲۲

مالیات‌ها سوای مالیاتی است که از بعضی مناطق بحرین، که حاصل‌خیزترین مزارع شبه جزیره عربستان بودند دریافت می‌شد.[1]

براساس این داده‌های تاریخی می‌توانیم درباره‌ی سیاست اقتصادی دولت قرمطیان بگوییم: مالکیت عمومی، اساس این نگرش اقتصادی بوده و دولت برای تامین رفاه عامه، نسبت به زمان و سایر کشورهای دیگر، بهترین وضعیت را برای مردم تامین نموده بود. این وضعیت نیز محتوایی انقلابی به حرکت آنها می بخشد و اگر به گونه‌ای در زمانی نگریسته شود، این نکته قابل توجیه خواهد شد که چگونه است این حرکت توانسته علیرغم تمامی دشمنانش، مدت یک قرن و نیم پابرجا بماند و تصدیقی باشد بر این واقعیت که تاریخ حقیقی، تاریخ تعارضات و مبارزات طبقاتی است.دولت قرمطیان درمقایسه با سایر دول اسلامی، به نوعی دولتی استثنایی است. قرمطیان دارای برنامه‌ی اقتصادی- اجتماعی خاصی بودند و تفسیر ویژه‌ی خویش را برای مسائل داشتند. "دولت قرمطیان در ابتدای فعالیتشان علیه خلافت. به دین استناد می کردند، اما بعد از تاسیس دولت در بحرین سعی کردند بینشهای اجتماعی خود رابه صورتی دیگر بیان کنند."[2] نگرش آنها نسبت به مساله ی حج که یکی از ارکان اسلام است و عدم توجه به قداست مکه، نشان می دهد که نگرش اجتماعی آنها با اسلام متفاوت بوده و این امر نیز پرده از زمینه‌ای ایدئولوژیک نهضت آنها برمی دارد. نویسندگان کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلام، براین باورند که میان قرمطیان و نهضت اجتماعی مزدکیان و بابکیان ارتباطی تنگاتنگ هست.[3] بر حسب این گفته می‌توانیم بگوییم که اگر چه قرمطیان در ابتدا خود را طرفدار اسماعیلیه نشان می‌دادند، اما در مقطعی دیگر نه تنها از آن مذهب بلکه حتی از خود اسلام نیز گسسته‌اند. این فرضیه نیز بر خطا نخواهد بود که اقتدای آنها به اسلام در

---

[1]- النزعات المادية ج۲ ص۲۰

[2]- تاریخ فلسفه در جهان اسلام. ص۱۸۷-۱۸۸

[3]- من تاریخ الحرکات الفکرية ص۱۷۳. نک: اخبار مکه، الصقیقی ج۲ ص۲۴۵

ابتدای کارشان، صرفا به خاطر حفظ خودشان از آزار و ستم اجتماعی بوده است، و این خود یکی از ویژگیهای خیزش توده‌ای علیه سیستم فئودالی است.

موضع عملی قرمطیان در برابر حج و برخورد با زائرین ادله‌ای دیگر است بر این حقیقت که قرمطیان در زمان حاکمیتشان به فرایض دینی پایبند نبوده و حتی مخالف آن فرایض نیز بوده‌اند. در خلال سالهای ۳۱۴،۳۱۵،۳۱۶ هجری هیچ‌کس نتوانسته از عراق به حج برود.[۱] قرمطیان اگر در ابتدای کار به نام امام اسماعیلیه دست به تبلیغ زده‌اند اما در زمان قدرت گرفتنشان هیچ گونه رفتار مذهبی از خود نشان نداده‌اند. برطبق یکی از منابع تاریخی، رفتار قرمطیان به گونه‌ای سوسیالیستی بوده و شاید پیرو مزدکیان بوده باشند، یا شاید همان مزدکیان بوده‌اند که در زمان ساسانیان به طور پنهانی در همان منطقه زیسته‌اند و این بار تحت اسمی دیگر قیام کرده‌اند.[۲] ناصر خسرو نیز در این باره می گوید: "قرمطیان در بحرین مسجد نداشته‌اند و نه روزه می گرفتند و نه نماز می خواندند، اما هیچ مانعی نیز برای پیروان ادیان دیگر ایجاد نکرده‌اند".[۳] همین رفتار قرمطیان سبب شده که یکی از تاریخ‌نویسان اسلامی بگوید: "قرمطیان ادیان و پیامبران را انکار می کردند ."[۴] شکی نیست که قرمطیان بی اعتقاد نبوده‌اند. آنها معتقد به برنامه‌ای اجتماعی بوده‌اند و برای تحققش نیز تلاش بسیار نموده‌اند. برنامه‌شان نیز دنیایی بوده و براساس زندگی اجتماعی و موقعیت بشری تنظیم شده بود.به عقل و توانایی تفکر در انسان معتقد بوده‌اند و استدلال عقلانی را محور امور قرار داده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که عقلی والاتر هست که خداوند است. تبدیل "عقل به خدا و خدا به عقل"[5] نزد آنها فرصتی برای عمل به فرائض دینی نگذاشته، رسوم دینی حج، نماز و روزه را نفی کرده‌اند و هرکدام از این فرایض را به گونه‌ای متفاوت تاویل کرده و گفته‌اند

---

[۲]- تاریخ بیهقی. تصحیح و تحشیه، سعید نفیسی ج۲ ص۸۴۷
[۲]- سفرنامه ناصر خسرو ص۲۲۸
[۳]- الفرق بین الفرق ص۲۲۷
[۴]- النزعات المادية ج۲ ص۲۱
۵-الفرق بین الفرق ص۲۷۸

"هدف از نماز اقتدا به امام است و هدف از حج عادت به زیارت امام. نیز می گفتند آن که محتوای اصلی خداپرستی را بفهمد، دیگر (ابن فرایض) براو واجب نیست و اضافه می کردند که یقین آن است که با تاویل سازگار باشد.[۱] عدم توجه قرمطیان به وظایف دینی برحسب تاویل خودشان، زمینه‌ای مهیا بود برای رهایی از قیود سنن شایع جامعه اسلامی و تاسیس گونه‌ای دیگر از هنجار و رفتار که با برنامه‌های اجتماعی آنها سازگار باشد. به همین دلیل است که می بینیم نظر آنها نسبت به حلال و حرام در خوراکیها، در بسیاری موارد مخالف با نظرگاه اسلام است.مخالفت قرمطیان با میخواری نیز نه از منظر دینی، بلکه از نظر اجتماعی بوده است. چنان که ناصر خسرو در سفرش به بحرین می گوید: امتناع آنها از میخواری نه به خاطر حرامیت آن، بلکه برای حفظ نظام اجتماعی است.[۲]در مورد خوراک نیز همین گونه رفتار می کردند و بسیاری از خوردنیهای حرام را حلال کرده و مرزهای حلال و حرام را براساس ضروریات اجتماعی و بهداشتی باز تعریف نموده‌اند. در میان قرمطیان همه نوع گوشتی معامله می شد. تنها شرط لازم این بود که پوست و کله‌ی حیوان ذبح شده کنار گوشتش نهاده شود، تا خریدار بداند دارد گوشت چه حیوانی را خریداری می کند.[۳]از نظر سیاسی نیز دولت قرمطی دولتی مردمی بوده است و تاکنون هیچ منبع تاریخی یافت نشده که اشاره‌ای به ستم دولتی در زمان قرمطیان نموده باشد. ناصر خسرو می‌گوید:"در مدت اقامتم در قلمرو قرمطیان کسی را ندیدم که از دولت یا کارگزاران حکومتی ناراضی باشد. تمامی مردم در رفاه بودند و احتیاجات زندگیشان تامین شده بود."[۴]

مدیریت و رهبری نیز به عهده‌ی شورایی شش نفره بود که با نظر مردم انتخاب می شدند و شش معاون نیز داشتند که العقدانیه[۵] نام داشت. تمامی تصمیم‌ها نیز بر اساس رای گرفته می شد. قوانین مهم نیز توسط شورای حاکمیت صادر می شد. و

---

[۱]- سفرنامه ناصر خسرو ص۲۲۸
[۲]- همان مرجع
[۳]- همان مرجع ص۲۳۲
[۴]- من تاریخ الحرکات الفکریة ص۹۳-۱۹۲. النزعات المادیة ج۲ ص۲۱
[۵]- النزعات المادیة ج۲ ص۲۲

آن قانون نیز "حذف مالیات زمین بود. آنها نظامی برای جمع آوری مالیات پایه‌گذاری کردند که به مالیات دهندگان فشار نمی آورد."[۱]

تاسیس دولت قرمطیان و نگرش آنها نسبت به شیوه‌ی حاکمیت، نشانه‌ای دیگر است بر عدم تقیّد آنها به مذهب و آداب و رسوم دینی.

نفس وجود شورای شش نفره، با نظام خلافت که سنیها به آن پایبند هستند متباین است و هم زمان نشانه‌ی عدم التزام آنهاست به امام مسلمین و ولایت فقیه از منظر شیعی.

این نگرش سیاسی، قرمطیان را به پیشروان ایجاد حکومتی مردمی و منتخب تبدیل می کند که وظیفه‌ی تامین نیازهای مردم، عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه درآمدهای حاصله‌ی دولت را به بهترین نحو ممکن در آن زمان تامین نموده است. قرمطیان توانستند به مدت یک قرن و نیم نظامی اجتماعی – اقتصادی ایجاد کنند که شش قرن بعد از آنها کسی مثل تامس مور[۲] تنها می توانست در تخیل آن را تصور کند.

---

[۱]- توماس مور ۱۴۴۷-۱۵۲۵هیومنیستی انگلیسی است و معتقد به برابری است وباوراوبه عدالت باعث شد در رویای خود شهری بدون استثماررا بسازد. اتوپیای او حاصل تلاش فردی سوسیال ایده الیست است. انعکاس کشمکشها عمق ستمهای اجتماعی زمانه اش است و سند تاریخی دیگری است که انسان دایما برای ایجاد زندگیی بهتر و شیرینتر تلاش کرده تا جهانی را دور از ظلم وستم خلق کند.

صوفیسم

صوفیسم گونه‌ای تفکر است که دین و فلسفه را به هم می آمیزد. صوفیان بر این باورند که آدمی تنها از راه صوفیگری می‌تواند به حق واصل شود. وصول به حق نیز براین اساس از یک سو با رفتار و سلوک انسان مرتبط است(ترک دنیا) و از سوی دیگر با تعمق و تامل و رسیدن به مرحله‌ی مشاهده‌ی حق. براین اساس است که صوفیان خود را اهل حق و کشف و کرامت می نامند.

اگر یکی از ارکان صوفیگری ترک دنیا باشد، پس می توان تباری کهن‌تر از اسلام برای این نوع نگرش تعریف کرد. اعتکاف و تامل، در زمان پیامبر به

مشابه‌ی یک پدیده در جامعه‌ای اسلامی ظهور کرد و زاهد به کسی اطلاق می‌شد که تمامی اعمال خویش را به پرستش خداوند اختصاص می‌دهد. واضح است این نگرش دارای اساسی اجتماعی بوده و تنها برای استحکام ایمان نزد شخص زاهد نیست، بلکه نسبتی تنگاتنگ با شیوه‌ی زیستن و رخدادهای جامعه‌ی اسلامی دارد، چون نوعی اعتراض است در شکل تامل و اعتکاف! تمسک به نیرویی غیبی و انتظار کشیدن حل مسائل اجتماعی توسط آن نیرو.

صوفیسم از بعدی دیگر، آدمی را در گوشه‌ای منزوی کرده و او را از تمامی نیروهای زیستی برای تغییر تهی می نماید. به طور خلاصه موضع انفعالی محور این نگرش است و هرگونه تغییر را به آسمان و نیروهایی بیرون از حیطه‌ی جهان مادی مشروط می نماید و جهان واقعی را به جهان آخرت و پس از مرگ منتقل می‌کند. آخرتی که خود یکی از اصول اعتقادی اسلام است و مستلزم اعتقادی دیگر است :"ایمان به بهشت وابسته‌ی نفی این جهان است."[۱]

اسلام نیز مانند بسیاری از ادیان آسمانی دیگر براساس ترس و تهدید و ارعاب استوار است. پیامبر هم‌زمان با مژده به مسلمین، آنها را از عذاب آخرت نیز برحذر می‌دارد، در متن قرآن نیز اشاره‌های بسیاری به این موضوع شده که مسلمانان نباید این جهان را مهم بشمارند "وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْاْ مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُواْ خَيْراً لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ"[۲]یا در سوره‌ی قصص آیه‌ی ۶۰، سوره‌ی الاحزاب آیه ۴۱، سوره الحدید آیه ۱۶، سوره الحج آیات ۱۹_۲۲ انذار اﺍز عناصر اولیه‌ی ظهور اسلام بود، ترساندن و آگاه نمودن مسلمانان از عذاب آخرت و اعتزال و اعتکاف نیز از پیامدهای این انذار هستند.

جنید بغدادی از بزرگان صوفیه در عصر عباسیان می‌گوید: "ما از طریق قیل و قال به این مقام نرسیده‌ایم، ما از طریق شب زنده‌داری و ترک دنیا و رها

---

[۱]- تاریخ التصوف فی الاسلام، ص۲۴.
[۲]-سورة النحل، آیه‌ی ۳۰.

کردن علایق طی طریق نموده‌ایم."[۱] ذنون مصری در پاسخ صوفی کیست می‌گوید: "آنان که خدا را بالاتر از همه چیز قرار داده‌اند و خدا نیز آنها را از همه نیکوتر می‌دارد."[۲] معروف کرخی می‌گوید:"صوفیسم خواستن حقیقت است و نفی تمامی چیزهایی که مردمان دارند."[۳] عمرابن عثمان مکی می‌گوید: "صوفیسم اشتغال همیشگی بنده‌ی خدا به آن چیزی است که از هر چیز برتر است."[۴] سهل شوشتری نیز گفته است "صوفی آن است که جهل را واگذارده باشد و آن‌قدر به خدا نزدیک شده باشد که تعلقی به بشر نداشته و نزد او خاک و طلا یکسان گردد."[۵] ابومحمد رویمی می‌گوید:" صوفیگری را سه اساس است: تداوم فقر، خود را فقیرتر نمودن و قناعت و دم نزدن."[۶]

البته لازم است میان دو نوع زهد تفکیکی قایل شویم: گونه‌ای اول زهد در آغاز ظهور اسلام، معطوف به اعتکاف بود و بیشتر اصحاب پیامبر را شامل می‌شد. نزد این عده، کم خوری و ساده‌زیستی موضعی شخصی بود و به پدیده‌ای اجتماعی تبدیل نشده بود و "نگاه خاصی به مبانی اسلام و متافیزیک اسلامی و مسائل اجتماعی و سیاسی و معرفتی را شامل نمی‌شد.[۷] شق دوم نیز، اگر چه در ظاهر تامل را به دین گره زدند، اما حاصل نگرشی اجتماعی ـ سیاسی بودند. یعنی نوعی واکنش بودند نسبت به واقیعات روزمره، اما بدون درگیری با آن واقیعات. نوعی طغیان منفی علیه حاکمیتی تحمیلی. همین موضع منفی نیز ترس و بیم را به بخشی از صورت ظاهری آنها تبدیل نموده و هیچ بارقه‌ای از امید نزد آنها باقی نمی‌گذارد. چون هر روزه تاوان و گناه می بینند، اما سکوت می‌کنند و کاری برای بهتر کردن امور نمی‌کنند. یا به نوعی دیگر فکر می‌کنند میزان گناه و شر بیشتر از توانایی مقاومت و تاثیر

---

[۱]- تذکرۀ الاولیاء، شیخ فریدالدین عطار، تصحیح محمد استعلامی، ص۹.
[۲]- همان، ج۱، ص۱۳۳.
[۳]-همان.
[۴]- تاریخ التصوف فی الاسلام، ص۲۷۶.
[۵]- همان، ص۲۷۷.
[۶]- همان، ۲۸۸.
[۷]- النزعات المادية ، ج۲، ص۱۵۰.

آنهاست و همیشه نگران هستند که روز قیامت در مقابل این گناهان عقوبت شوند.[۱] براین اساس نیز می توان گفت زهد در اساس اعتزال است از وظایف اجتماعی و به نوعی موضع انسان را در برابر مرگ و زندگی نیز تعریف می‌کند و ضمن نفی زندگی دنیایی می‌گویند "حب دنیا مظهر تمامی گناهان است و زهد منبع خیر و خداپرستی."[۲]

این نگرش که سطحی نظری نیز دارد، فراتر رفته و به شالوده‌ای برای تفسیر قرآن و حدیث بر اساس این نگرش تبدیل می‌شود.[۳] به همین سبب نیز خود را از خوشی و لذت‌های دنیایی محروم کرده‌اند، حتی به این اکتفا ننموده و چیزهایی را نیز بر خود ممنوع کرده‌اند که اسلام حلال نموده است مانند "غذای خوب و لباس مناسب و تمامی آن چیزهایی که با رفاه مرتبط هستند، تا به حدی که بعضی از آنها از عمل جنسی نیز امتناع می‌کردند."[۴] برای مثال عثمان ابن مظعون خواسته است زنش را طلاق داده خود را اخته کرده و سر به بیابان بگذارد.[۵] از حسن بصری نقل شده که "اگر خداوند کسی را دوست بدارد، او را به زن و بچه مبتلا نخواهد کرد."[۶]

دو نوع تاویل هست، تفسیری بر ظاهر و تفسیری براساس باطن متون.

در واقع این نوع نگرش نه تنها تازه، بلکه مغایر با تعلیمات رسمی اسلام نیز بود. چون بر طبق نگرش صوفیان، اقتدا به ظاهر و صورت متون، ناقص است و ناتوان. کشف باطن متون مهارتی می‌خواهد و صوفیان تنها ملوانان حقیقی بحر باطن‌اند و بس. برهمین مبنا نیز صوفیان معنای ظاهری را شریعت و معنای باطنی را حقیقت نامیدند و اعلام کردند چون حقیقت آمد، شریعت برفت.[۷]

۱- همان، ص۲۷۸.
۲- اللمع فی التصوف، ابو نصر السراج الطوسی، ص۷۲.
۳- النزعات المادیة ، ج۲،ص۱۶۱.
۴- همان. لازم ذکر است که مردان کلیسا این رسم را داشته اند و این هم دلیلی است بر اینکه جنبش زهد در ادیان قبلی موجود بوده که درصفحات بعدی از ان صحبت خواهدشد.
۵- تاریخ التصوف فی الاسلام، ص۲۳.
۶- النزعات المادیة ، ج۲، ص-۱۶۱.
۷- النزعات المادیة ، ج۲، ص-۱۶۲.

این نگرش دو وجهی، بعدها صورتی فلسفی به خود می‌گیرد و همراه با خود مقوله‌ی تاویل را پیش کشیده و به امکانی غنی در دست صوفیان تبدیل شد. آنان برای تاکید خود بر تاویل نیز ادله‌ی محکمی در دست داشتند، چون در قرآن آمده است که آیات آن دارای ظاهر و باطن هستند، برای مثال سوره‌ی آل عمران آیه‌ی ۷. بر مبنای این آیه قرآن دارای دو نوع آیه است: نوع اول محکمات‌اند که معانی‌شان آشکار است و نوع دوم، آیاتی هستند که فهم‌شان وابسته به تاویل است، یعنی متشابهات[۱].

برای مثال "فَأَیْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ"[۲]. معنای آشکارش چنین است: به هر کجا نظر کنی، چهره‌ی خدا آن‌جاست. و می‌گفتند که خداوند نیز چون انسان دارای صورت مادی است. اما صوفیسم تاویل را به معنای تفسیر به کار نبرده‌اند، بلکه معنای دیگری برای این مفهوم قائل بودند. مبنای استدلال‌شان نیز این بود خداوند توانایی تاویل را به همه نبخشیده و این نعمتی است ویژه ی خواص حق. "وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ"[۳] بر مبنای این آیه و آیات قبلی نیز، تاویل تنها در وسع کسانی است که عالم به قرآن و دین هستند. اما اتفاق نظری کلی درباره‌ی کسانی که مجاز به تاویل هستند، وجود ندارد. نزد شیعه این حق منحصر به خاندان پیامبر بود و نزد سنی‌ها این حق منصر به خلیفه و حاکمان است. نزد صوفیان نیز این توانایی نزد ولی است و مقام ولایت نیز منحصر به پیامبران و بعد از آنها منحصر به ایمان‌داران اصیل و عمیق است.

این اعتقاد ربطی مستقیم به مسئله‌ی توحید دارد و آشکارا با اصول ابتدایی اسلام متفاوت است، به این دلیل نیز حاکمان از آن به مثابه‌ی حربه‌ای علیه صوفیان استفاده نمودند. این امر نیز به برخورد میان علمای اسلام و صوفیان انجامید. مسعودی چندین روایت در این باره نقل و اشاره می‌کند که برخوردی

۱- رجوع به آیه ۷ از سوره ال عمران

۲- البقرة، آیه‌ی ۱۱۵.

۳- یوسف، آیه‌ی ۶

شدیدتر از سایر نحله‌های دگراندیش با صوفیان می شده است.[۱] بر این اساس، استثمار صوفیان دلیلی صرفاً دینی نداشته است. چون صوفیگری موضعی متباین با خلیفه داشت و به گونه‌ای متفاوت از نگاه رسمی حاکمیت به متون و رسومات می‌نگریست. صوفیان در حوزه‌ی عمومی مستقیماً به بحث درباره‌ی خوشگذرانی‌های حاکمان و خلفا می‌پرداختند و مردم نیز از آنها طرفداری می نمودند. روایت است که یک بار یکی از صوفیه راه بر هارون الرشید می‌بندد و می گوید: تمامی خلایق از تو در عذابند. بدین‌گونه صوفیسم بر نگرش اجتماع تاثیر فراوانی داشته است و سبب رعب حاکمان نیز شده است. عامه‌ی مردم نیز صوفیان را منتقدین حاکمان و خلافت میدانستند، و همین حمایت مردمی نیز سبب خشم حاکمیت از آنها بود. واضح است جامعه در آن زمان به علت‌های خاص اقتصادی و فرهنگی نمی‌توانست موضعی فعال بگیرد و صوفیگری نیز توانایی سازماندهی این نارضایتی مردمی را نداشت.

واقعیت این است که عامل اجتماعی، عامل اساسی رشد صوفیگری در مقطعی خاص بود. ظهور چندین رهبر صوفی و تاثیر آنها بر روند فکری و اجتماعی سبب اعتراض مردم نسبت به وضع موجود نشد، بلکه برعکس واقعیت اقتصادی – اجتماعی زمینه‌ی ظهور صوفیگری را فراهم نمود و این دو عامل در تعامل با یکدیگر زمینه را برای ظهور پدیده‌ای جدید فراهم نمودند.

از تحلیل عینی جامعه اسلامی نیز می‌توانیم بفهمیم که ظلم و ستم حاکمان بر کشاورزان و پیشه وران زمینه را برای پذیرش صوفیگری به مثابه نگرشی علیه حاکمیت مهیا نمود. مقدسی در این باره می‌گوید: "کشور به قحطی و آشوب دچار شده و هر روز ویران‌تر می‌شود. باج و خراج حکومتی مردم را دچار مصیبت کرده است."[۲]

---

[۱]- مروج الذهب، المسعودی، ج۴، ص۶۹.
[۲]- احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ص۱۱۳.

بدین نحو همچنان که ستم اجتماعی مردم را به هم وابسته می‌کرد، صوفیگری نیز از لحاظ نظری واعتقادی گونه‌ای نگرش جدید به آنها عرضه می‌نمود. ابداع مقام ولی نیز به مثابه‌ی مقامی که هیچ ربطی به تبار و خانواده و این‌گونه مقولات ندارد و تنها وابسته به سلوک و مجاهدت است، نوعی طغیان علیه مقامات موروثی است. صوفی براساس مجاهدت به مقام ولایت می‌رسد و در این مقام نیز می‌تواند دست به کارهایی بزند در سطح معجزه‌ی پیامبران. در این مقام کرامت صوفی دیگر از توانایی مردمان عادی بیرون است، اما این شخص لازم نیست از طبقه‌ای خاص با منزلت اجتماعی و تباری ویژه باشد. این امر نیز با مقام موروثی و انحصاری خلافت در تعارض بود[1].

برگردیم به مساله‌ی تاویل. شاید از منظر ایدئالیستی این مسئله‌ای صرف دینی باشد. اما در واقع مسئله‌ی ایدئولوژیک است. ایدئولوژی زیردستان علیه ایدئولوژی حاکمان. از این منظر می‌توانیم بگوییم که اگرچه صوفیگری در ابتدا در هیات انزوا و اعتکاف ظاهر می‌شود، اما در باطن واکنشی است سیاسی واجتماعی، خیزشی است با نگرشی نو به زندگی، انسان و وجود، و از طریق تاویل، در برابر وحی قد علم کرده و منزلتی جدید به جایگاه و حق انسان بخشید. این جوهره‌ی فکری نیز بعداً در هیاتی فلسفی صورت‌بندی شد و به گفتاری فکری و نظری تبدیل شد.پذیرش این که تاویل قرآن و احادیث از وظایف رهبران صوفیسم که خود را اولیای خدا میدانند، است، تلاشی عملی برای سلب اختیارات از خلیفه اسلام بود، به‌همین خاطر به وجود آوردن مقام ولی یکی از مهم‌ترین تلاش‌های صوفیسم علیه افکار دینی دولت اسلام می‌باشد.

با این نگرش، می‌بینیم که زهد اگرچه عبارت از انزوا و چله‌نشینی بوده، اما در واقع محتوایی عمیق‌تر داشته و تاثیراتی علیه واقعیّتی سیاسی ـ اجتماعی

۱–در فرهنگ صوفیسم کرامات عبارتند از کارهایی که صوفی در مقام ولی میتواند انجام دهد و این کارها از مرزعقل ومنطق فراتر رفته ومطیعه هیج قانون طبیعی نیستند.

داشته. و دیدگاهی نو در مورد زندگی و هستی و نیستی انسان ایجاد و با تاویل قرآن و حدیث نگرشی نو به وحی و بعثت پیامبر و قوانین شرع به وجود آمد. که جایگاه انسان را تغییر می‌داد. این‌ها کم‌کم رگ و ریشه ای عمیق دواند، شاخ و برگ گستراند، به قالبی فلسفی فرو رفت و صوفیسم ثمر این درخت شد و نقش قابل توجهی در این کشمکش اجتماعی ایفا کرد. اگر ریاضت و عزلت در مرحله‌ی اول زهد تنها موضعی سیاسی و ابتدایی باشد، در مرحله‌ی دوم موضعی فکری در برابر ایدئولوژی مرسوم اسلام بود که توانست شکافی عمیق در نگرش دینی به وجود آورد.

غالب مورخان و شرق شناسان معتقدند زهد سنتی دینی بوده که قبل از دین اسلام یهودیان و عیسویان به آن عمل نموده و بعدها این سنت به دین اسلام هم وارد شده و اوایل تمامی خلوت نشینی و ریاضت‌ها به تقلید از آنها بوده و همه کارها و اعمال زاهد به خداپرستی محض ختم می‌شد[1].

زمانی مردان کلیسا این را مرسوم کردند. از همه مسائل دنیوی دست می‌کشیدند، لباس‌های مخصوصی می‌پوشیدند،[2] از مردم دور می‌شدند و به تنهایی می‌زیستند.

عده‌ای معتقدند این سنت ویژه‌ی اسلام است. البته داده‌های علمی چنین نظریه‌ای را رد می‌کند، خاصه که اسناد و مدارکی در دست است که ارتباط زهد ادیان دیگر با زهد اسلامی را ثابت می‌کنند. این مدارک علاوه بر زمینه‌ی اجتماعی، ظهور صوفیسم هستند. بهتر است قبل از زمینه‌ی تاریخی، به زمینه‌ی اجتماعی این پدیده نگاهی بیاندازیم. شکی نیست که رهبران اسلامی حتی پیامبر، عرب‌هایی کوچنده بوده‌اند. زندگی در بیابان نیاز به سکون طولانی و قناعت داشته و ریاضت یکی از عادات ساکنین شبه جزیره

۱- ابن جوزی درکتاب خود دربخش صوفیسم درجندین جا علیه صوفیان و صوفیسم نوشته و معتقد است که تقلیدی است عینا از عیسویان و صوفیسم علیه دین اسلام است. نک:نقد العلم والعلما او تلبیس ابلیس.ابن الجوزی باب: نقد مسالک الصوفیه.

۲-دوستان عیسی حواریون لباس سفید می‌پوشیدند ولقب عیسی که به (عیسی مریم)داده شده به معنای شخصی که همیشه درسفر است و ارامش ندارد.

عربستان بوده. نیز کمک و مساعدت، یکی دیگر از سنت‌های اجتماعی آنها بود. اما با ظهور مسئله‌ای اجتماعی تفاوت نوع زندگی مسلمانان ظهور کرد. یعنی تفاوت طبقاتی مشخص مسلمان ثروتمند و مسلمان فقیر، عده‌ای از مسلمانان فقیر را ترغیب کرد تارک دنیا شوند و خود را از تمامی لذات دنیوی دور کنند. از نظر تاریخی ارتباط بین زهد اسلامی و یهودی و مسیحی بسیار واضح است فقط به پوشش محدود نیست[۱]، بلکه در واقع زهد اسلام بسیار متاثر از متون دینی قبل از خود بخصوص انجیل است از حارث المحاسبی[۲] از رهبران صوفیسم، چندین نقل‌قول وجود دارد که می‌توان آن را با نوشته‌های انجیل مقایسه کرد.

المحاسبی می‌گوید: «سوگند به خدا، راست یا دروغ، ممنوع است... دروغ مگو. به عهد خود وفا کن و قولی بده که بتوانی انجام دهی. از هیچ کس متنفر مباش، حتی از قدرتمندان. نه عملاً نه زبانا کسی را به گرفتن انتقام ترغیب نکن. هیچ کس را بی‌ایمان و خدانشناس و منافق ندان. نه آشکارا و نه پنهان از فرامین خداوند سرپیچی نکن و مگذار هوای نفس بر تو چیره شوند. بگذار بارت بر دوش خودت باشد آن را بر دوش هیچ‌کس نیفکن تلاش کن مردم دست از حرص و آزار بردارند و به سهم خود قانع باشند. اگر می خواهی مقام و منزلتت در نزد خدا و خلق خدا بلند باشد، همه کس را چنان ببین که انگار همه انسان‌ها از تو بهترند.[۳]

و در انجیل متی هم این‌ها این‌گونه آمده‌اند: بی‌گمان پیشینیانتان به شما گفته‌اند به دروغ سوگند یاد نکنید. تلاش کنید که از دین‌شان پیروی کنید. اما به شما می‌گویم: هرگز نه به آسمان که عرش خداست و نه به زمین که جای پای اوست و نه به اورشلیم که شهر پادشاه بزرگ است و نه به سرخود سوگند یاد نکنید. چون هیچ‌کس قادر نیست هیچ مویی از سر را سفید و یا سیاه

۱- بیشتر مورخان معتقدند کلمه‌ی صوفی از صوف عربی گرفته شده که به معنای پشم است، چون صوفیان لباسی پشمی پوشیده‌اند.
۲- نام کامل او ابوعبدالله الحارث بن اسدالمحاسبی است.
۳- تاریخ التصوف فی الاسلام، ص۹۵ـ۹۶

گرداند. بگذارید حرفهای‌تان فقط متشکل از آری و نه باشد.حتماً شنیده‌اید که همسایه را محترم شمارید و با دشمنان‌تان دشمنی کنید. اما من چنین پندتان می‌دهم که با آنها دشمنی نکنید و از خداوند بخواهید که آنها را ببخشد و به کسانی که از شما بدشان می‌آید، نیکی کنید.

و کسانی را که به شما ناسزا می‌گویند و با شما بدرفتاری می‌کنند دعای خیر کنید تا به راه راست هدایت شوند. حتماً به شما گفته‌اند و شنیده‌اید که: زنا نکنید اما من به شما می‌گویم: هر کسی که برای ارضای نفس خود زنی را بنگرد، در دل خود با او زنا کرده، اگر چشم راستت تو را به زنا کشاند آن را از حدقه بیرون آر و دور بیفکن، اگر یک چشمت را از دست بدهی بهتر از آن است که به آتش دوزخ بسوزی. اگر دست راستت تو را به سوی بدی برد، آن را ببر و دور بینداز. یک دست نداشته باشی بهتر از این است که همه بدنت به آتش دوزخ بسوزد.اگر دشنامتان می‌دهند و با شما بدی می‌کنند خوشحال باشید.[1]

سنت امتناع صوفیان از خوردن گوشت، نزد مردان کلیسا هم مرسوم بوده است.[2] نقل است پیامبر گفته: هرکسی چهل روز گوشت نخورد، سبک عقل می‌شود. مالک بن دینار که یکی از زاهدان اوایل اسلام بود، وقتی چنین شنود می‌گوید: من بیست سال است که گوشت نخورده‌ام و سبک عقل هم نشده‌ام.[3]

از دیگر سنن عیسویان که بر سلوک زاهدان اسلام تاثیر داشته، نماز گذاردن بسیار و سلب اراده است. در نزد زاهدان نماز پیاپی بدون هیچ استراحتی، مسئله‌ای اساسی است و حتی معتقدند نماز ستون دین است و وظایف دیگر اهمیت آن‌چنانی ندارند[4]

---

[1]- انجیل متی. الاصحاح الخامس، العهد الجدید، ص۶ـ۷.

[2]- ابن جوزی در کتاب تلبیس ابلیس در جایی از خصوصیت‌های صوفیان انتقاد می‌کند و می‌گوید: روزی عثمان بن مظعون به پیامبر گفت: نفسم می‌گوید گوشت نخور، پیامبر در جواب می‌گوید: من گوشت دوست دارم و می‌خورم. نک: تلبیس ابلیس، نقد مسالك الصوفية فی مطعمهم و مشربهم.

[3]- تذکرهٔ الاولیاء، ج۱، ص۴۴.

[4]-فریدالدین عطار می‌گوید: سفیان الثوری گفته: سالی جوانی نتوانسته بود حج کند، آهی عمیق می‌کشد، سفیان به او می‌گوید: آن آه خود را به من ده، من چهل حج خود را به تو می‌دهم. نک: تذکرهٔ الاولیاء، ج۱، ص۱۹۱

نام ذکر را هم به همین دلیل برآن نهادند و مدرک‌شان این آیه است. که «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ».[۱] به گفته‌ی صوفیان اساس دین اسلام یعنی توحید (لا اله الا الله وحده لاشریک له) و تکرار نام خدا و اندیشیدن دائمی به او ذکر صوفی است و تمامی وظایف دیگر اسلام براین مسئله تاکید دارند. در قرآن علناً راجع به ذکر صحبت شده و خداوند به مسلمانان بشارت می‌دهد که هر کس مدام نام خدا را بر زبانش بیاورد و به یگانگی او فکر کند، خداوند هم به او فکر خواهد کرد. «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ.»[۲] و آمده که همیشه نام‌های خدا را تکرار کنید و به یاد بزرگی و عظمت او باشید، تا اسلام پیروز باشد «وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيراً لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»[۳] به نظر صوفی‌گری تنها از راه ذکر، صوفی به حالتی می‌رسد که بودن و نبودن دنیا در نزد او یکسان جلوه می‌کند. صوفی که زباناً و دائماً نام خدا را تکرار می‌کند، به حالتی می‌رسد که دیگر زبان در دهانش نمی‌گردد و در دل نام خدا را تکرار می‌کند.[۴] پس از آن یاد خداوند چنان وجود او را در برمی‌گیرد که غیر از خدا هیچ چیز دیگری در وجود او باقی نمی‌ماند.

صوفی که انسانی معتقد است، می‌خواهد از راه خداپرستی به دیدار خداوند نایل شود، نور خدا را ببیند و به آفریدگارش برسد. صوفی عاشق نوری است که زمین و آسمان را روشن کرده. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»[۵]

صوفی که تمامی فکر و هوش و کار و اعمالش را به خداپرستی و فکر کردن

---

[۱]- سوره العنکبوت، آیه ۴۵،
[۲]- سوره البقرة، آیه ۱۵۲.
[۳]- سوره الجمعه، آیه ۱۰.
[۴]- به گفته فریدالدین عطار شرط نیست که حتماً یکی از نام‌های خداوند تکرار شود، ابوالقاسم جرجانی کلمه ادریس را تکرار کرده است. نک: تذکرة الاولیا، ج۱، ص۲۳.
[۵]- سوره النور، آیه ۳۵.

درباره‌ی توحید خدا اختصاص داده، باید تمامی آن چیزهایی را که به وجودی ربط دارد از بین ببرد. در آغاز باید تمامی خواست‌ها و آرزوهایش را در وجود خودش بمیراند. و بعد احساس خود را می‌کشد به طوری که نمی‌فهمد در اطرافش چه می‌گذرد، یعنی به مرحله‌ای می‌رسد که نه از خود و نه از اطرافش هیچ آگاهی ندارد و حتی از بین رفتن خود را نیز نمی فهمد.[۱] صوفیسم این حالت را «فنا» یعنی از بین رفتن بدی‌ها میداند. و معتقد است که این باعث «بقا»ی صفات نیک می‌شود و پاک شدن درون از صفاتی مثل حسادت و کینه و تنفر و غرور، توکل و رضا[۲] را در صوفی قدرت می‌بخشد.وقتی که صوفی به حالت فنا می‌رسد نه متوجه خود است و نه اطرافش، و فکر می‌کند که غیر از نور خدا هیچ چیز دیگری را نه می بیند و نه حس می‌کند، آن‌چه هست فقط خداست و بس.[۳]به عبارتی دیگر صوفی در خود ذوب می‌شود که در اصطلاح «الفنا فی الذات» نامیده می‌شود و به الشطح می‌رسد، چیزهایی که باعث حیرت است و از نظر دینی شبیه کفر و حتی واقعاً کفر است، بر زبان می‌آورد اما عقیده‌ی صوفیسم در این مورد چیز دیگری است و معتقد است حالت «الفنا فی الذات» که همه چیز حتی خود صوفی را هم از بین می برد، تنها یک چیز باقی می‌گذارد و آن هم روح است و روح هم در تصرف خداست.

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي».[۴]پس از آن روح صوفی و ذات خداوند یکی می‌شوند، که آن را حلول، اتحاد و وحدة الوجود می گویند.[۵]

---

[۱] -تمامی مراجع تاریخی تاکید دارند که فلسفه قدیم هندی تاثیر زیادی بر صوفیسم داشته. و پایه‌های این فلسفه هم اول: از بین بردن و زدودن درد و و رنج از طریقه یوگاست. دوم: رسیدن به بالاترین مقام عرفانی از راه اعتقاد و درک. سوم: وحدت وجود که همه این‌ها هم ریشه و اساس صوفیسم را تشکیل می‌دهند

[۲] - صوفیسم برای رسیدن به حقیقت هفت مرحله را در نظر دارد. که آنها را مقام می نامد و صوفی باید این هفت مرحله را طی کند توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل،رضا.

[۳] -الرسالة القشیریة، عبدالکریم بن هوازن القشیری، ص۳۷.

[۴] - سوره الاسراء، آیه ۸۵.

[۵] - صوفیسم معتقد است در حالت «الفناء فی الذات» صوفی خود را فراموش می‌کند. می‌گویند: کسی از بایزید بسطامی پرسید: تو با یزیدی؟ پاسخ داد بایزید کیست، کاش بایزید را می‌دیدم. نک: مرآة الزمان؛ السبط ابن الجوزی، مخطوط رقم ۱۵۰۵. المکتبه الاهلیة بباریس. این فصل به طورکامل به نشانی فوق به عنوان تتمه‌ی کتاب «شطحات الصوفية »ی دکتر عبدالرحمن بدوی منتشر شده است. ص۲۰۳_۲۲۶.

در الشطح[۱] هوش صوفی مسخ شده و از آن‌چه می‌گوید بی خبر است، برای همین در فرهنگ صوفیسم آن را (سکر) می‌گویند. در این‌جا صوفیان دو نوعند. آنهایی که به مستی معتقدند که آنها را «اهل سکر» می‌نامد، مثل ذنون مصری و بایزید بسطامی و حلاج؛ بقیه را اهل صحو می‌نامند که معروف‌ترین آنها جنید بغدادی است. حرکت و حرف حیرت آور، طبق گفته‌ی صوفیان، وحدت روح با خداوند است. اما صوفی که نمی‌تواند خود را کنترل کند وحدت خود را آشکار می‌کند. وقتی که روح و ذات خداوند وحدت می‌یابند، روح از زبان ذات خداوند حرف می‌زند. یعنی از حالت دعا به خدا، به حالت سخنگو در می‌آید، یعنی دعاگو و مخاطب دعا یکی می‌شوند.[۲] به عقیده‌ی صوفیان «اناالحق» حلاج و حرف‌های بایزید بسطامی نمونه شطحیات صوفیان اهل سکر هستند.نباید این حقیقت فراموش شود که مسئله حلول، وحدت یا وحدت وجود نقطه عطفی در نظام فکری اسلامی است.

مقام توکل، که ششمین مقام است و منشاء آن توحید، در صوفیسم جایگاه خاصی دارد. چون بدون اعتقاد به توحید خداوند، غیر ممکن است صوفی به مقام توکل برسد.[۳] در این مقام صوفی ذلیل و بی اراده است. این مقام سه مرحله را دارد. صوفی لازم است که ایمانی عمیق و غیرقابل تغییر داشته باشد و به حالتی برسد که در مقابل عظمت خداوندی مانند کودکی شود که غیر از مادر به هیچ‌کس اعتماد ندارد و همیشه به عشق و محبت مادر چشم دوخته و تنها تفاوت صوفی و کودک در این است که کودک بر طبق غریزه به مادرش

---

[۱] -کلمه‌ی شطح در زبان عربی به معنای حرکت یا جنبش است. در فرهنگ صوفیسم معنی آن این است که صوفی به حالتی می‌رسد که خود را نمی‌تواند نگه دارد و چیزهای عجیب می‌گوید. نک: اللمع فی التصوف، ص۳۵۷.

[۲] - شطحات الصوفیة عبدالرحمن بدوی، ص ۱۰. برای مثال: بایزید بسطامی کفته: در این لباس غیراز خط هیج کس نیست.نک: تاریخ التصوف فی الاسلام ص۸۰.یا اینکه: ای خدا تو اینه من بودی وحال من اینه ای توام.نک: شطحات الصوفیه ص۳۰. یا اینکه یک بار مرا ببینی بهتراز اینست که هزار بار خدا را ببینی. درهمان صفحه:(سبحان ما اعظم شانی) یا من خدایم وغیرازمن خدایی دیگر نیست مرابپرستید.(اني انا الله لا اله الا انا فاعبدوني) نک: تذکرة الاولیاء ج۱ ص۱۱٦.یا به خدا پرجم من از پرجم محمد والا تر است.(تالله ان لوائي اعظم من لواء محمد) نک: شطحات الصوفیة ص۳۰.

[۳] - این مسئله با دیدگاه فلسفی صوفیسم مرتبط است که به جای خود از آن بحث خواهد شد.

پناه می‌برد، اما صوفی قلباً و با اعتقاد کامل به خداوند اعتقاد دارد و اعتماد می‌کند. در مرحله‌ی سوم توکل، صوفی بی‌اراده است، مثل مرده‌ای در دستان مرده شور[1] برای فهمیدن مقام توکل چند مثال بزنیم. از ذنون مصری پرسیدند چه کسی بنده‌ی خداست؟ گفت: کسی که برای همه چیز به خداوند پناه می‌برد و غیر از او با هیچ‌کس دیگر هیچ ارتباطی ندارد.[2]

از بایزید بسطامی نقل می کند که: پیرمردی پشت سر امامی نماز می گذارد. امام از او می‌پرسد پیرمرد تو که هیچ کار و کاسبی نداری و گدایی هم نمی‌کنی به من بگو چگونه زندگی را بسر می‌بری؟!! پیرمرد می‌گوید، صبر کن نماز خود را دوباره بخوانم به تو پاسخ خواهم داد. امام گفت چرا؟ پیرمرد می‌گوید، درست نیست پشت سر کسی نماز بخوانی که نداند چه کسی انسان را روزی می‌دهد و زنده نگه می‌دارد.[3] سهل شوشتری هم می‌گوید: مرحله اول توکل این است که انسان در برابر قدرت خداوند مثل مرده‌ای در دستان مرده‌شور شود.[4] توکل در اصل به خفه کردن امیال انسان مربوط است که صوفیسم آن را نفس نام می نهد[5]، شکی نیست که این هم رسمی قدیمی است و نه تنها مسیحیان بلکه در آیین هندویی هم هست. این نیز ثابت می کند که صوفیسم در مسیر رشد خود متاثر از فرهنگ و فلسفه‌ی شرق بوده. خصوصاً هند و ایران، بر صوفیسم تأثیر داشته و چهره‌ی آن را تغییر داده‌اند، مقایسه‌ای میان سنت‌های صوفیسم و پندهای انجیل، مفید خواهد بود.

صوفیسم معتقد است که نفس انسان منشاء تمامی گناهان است، چون فقط نفس است که صاحبش را وادار می‌کند که به دنبال اهوایش برود، نفس انسان موجودی عاصی است و اگر صاحب نفس مراقب خود نباشد راه گناه و جرم را به او نشان می‌دهد و او را دچار مصیبت می‌کند. برای همین هم رام کردن، و

---

[1]- تاریخ التصوف فی الاسلام، ص۴۱۹.
[2]- همان،ص۴۱۷.
[3]- همان، ص۴۱۷ـ۴۱۸.
[4]- رساله قشیریهٔ، ص۲۴۶.
۵- کشتن نفس در واقع به معنی خفه کردن خواستها است ودر فرهنگ صوفیسم به ان اماتة النفس میگویند. صوفیان میگویند(بمیرید **پیش** از انکه بمیرید) یعنی نفستان را قبل از مرگ بکشید تا به روزقیامت موکول نشوید.

سپس کشتن نفس را وظیفه‌ای مهم میدانند. در نزد صوفیان کسی که تصمیم داشت به حق برسد، باید از نفس امتناع کند، که از طریق تلاش امکان‌پذیر است و فقط به وسیله ریاضت که تلاش مداوم برای کشتن امیال است قابل تحقق است. صوفی موظف است رنج بکشد و به هر مصیبتی تن در دهد. بیشتر رهبران صوفیسم ریاضت را تنها راه کشتن نفس میدانند، از جمله نماز مداوم، روزه‌ی بسیار، خلوت‌نشینی، انزوا، امساک از خوراک و پوشش و خفه کردن امیال جنسی و تمامی این سنت‌ها در انجیل هم آمده:

به شما می‌گویم به خوردن و آشامیدن و پوشاک اهمیت ندهید. آیا زندگی از خوراک و جسم انسان از پوشاک مهمتر نیستند؟ بنگرید به پرندگان آسمان.! آنها نه چیزی می‌بافند و نه می‌دوزند و نه دانه‌ای انبار می‌کنند، پدر شما در آسمان آنها را زنده نگه می‌دارد. آیا شما از آنها بهتر نیستید؟ هرگز نگویید چه بخوریم و چه بنوشیم! پدر شما در آسمان‌ها میداند شما به این چیزها نیاز دارید. شما رحمت خداوند را بخواهید تا از نعمت‌هایش بی بهره نشوید. به فردا اهمیت ندهید، چون خود او غصه فردا را خواهد خورد.[۱]

فراموش نکنیم که معروف کرخی و جنید بغدادی، از رهبران معروف صوفیسم، پدر و مادری عیسوی داشته‌اند که بعداً مسلمان شده‌اند. صوفی که انسان را جسم و روح میداند، معتقد است که آرزوهای مختلف جسم، روح انسان را تسخیر کرده و از جهان خداوند دور کرده، به همین دلیل دوری از این امیال و خوشی و لذت‌های دنیوی و پاک کردن دل و درون و انجام کارهای نیک و عادت به خداپرستی راه‌هایی هستند که به نفس انسان کمک می‌کنند و به وسیله‌ی آنها به خدا می‌رساند. و این راه‌ها در فرهنگ صوفیسم به نام «مقام و حال» شناخته می‌شوند. مقام بر طبق نظر یکی از رهبران صوفیسم یعنی: جایگاه انسان نزد خداوند.[۲] و رهبر دیگری هم بر این اعتقاد

[۱]- نک: انجیل متی.
[۲]- اللمع فی التصوف، ص۶۵.

است[1] و حال هم در نزد رهبران صوفیسم مسئله‌ای لحظه‌ای است، جنید بغدادی می‌گوید: حال چیزی است مثل رعد، ناگهان می‌آید و می‌رود و تمام می‌شود.[2] در رساله‌ی قشیری بهره‌ای خدایی است برعکس مقام که صوفی با تلاش و زحمت به آن می‌رسد.[3] ما در این‌جا نیازی به بررسی یک یک مقام‌ها نداریم چون متشکل از همان هفت مرحله‌ای است که صوفی با ریاضت یعنی تلاش خود به آن می‌رسد. اما حال باید تشریح شود، خاصه چون:

اول: صوفیسم حال را بهره‌ای خدایی میداند.

دوم: حالتی درونی است و به هیجان صوفی ربط دارد.

سوم: پایه‌ای فلسفی دارد و معلوم می‌دارد که صوفیسم تا چه حدی اعتقاد دینی را با افکار فلسفی عجین کرده.

صوفیسم حال‌ها را ده مرتبه میداند: ۱ـ مراقبه ۲ـ قرب ۳ـ عشق ۴ـ خوف ۵ـ طلب ۶ ـ شوق ۷ـ انس ۸ ـ اطمینان ۹ـ مشاهده ۱۰ـ یقین

حال مراقبه که به دنبال، آن قرب می‌آید حال خداپرستی و اطاعت کامل است و حال قرب هم باعث بوجود آمدن حال عشق و ترس می‌شود. چون در حال عشق صوفی احساس می‌کند که عاشق آفریدگار شده و از اسرار او مطلع شده و به این باور می‌رسد که خداوند در همه چیز وجود دارد.[4] معشوق به جای عاشق می‌نشیند.[5]

جنید می‌گوید: عشق امانت خدا نزد بندگان است.[6] این عشق از کجا نشات می‌گیرد و منشاء و اساس آن چیست؟

گفتیم در حال عشق صوفی احساس می‌کند آگاه است، اسرار نهان براو فاش شده و حقیقت را فهمیده، و با رسیدن به این نتیجه احساس ترس می‌کند. ترس از بزرگی خداوند و ترس از این که خداوند او را رها کند و به همین

---

[1]- الرسالة القشیریة، ص۳۲.
[2]- اللمع فی التصوف، ص۶۶؛ تاریخ التصوف فی الاسلام، ص۲۹۳.
[3]- الرسالة القشیریة ، ص۳۲.
[4]- در این‌جا افکار وحدة الوجود به خوبی نمایان است.
[5]- تاریخ التصوف فی الاسلام، ص۴۶۹.
[6]- تذکرة الاولیاء، ج۲، ص۲۹.

خاطر ملول و ناامید و غمگین می‌شود و برای جلوگیری از ناامیدی به طلب می‌رسد که صوفی همیشه از خدا طلب آمرزش می کند و انتظار لطف و رحمت دارد. و چون صوفیسم ترس و طلب را دو حال جدایی‌ناپذیر میداند، می‌پندارد که ترس اساس خداپرستی است. این حال نیز بدون حال شوق عارض نمی‌شود که عاشق صوفی، تمامی هم و غمش رسیدن به معشوق خداوند می‌باشد. چون به نظر صوفی هیچ چیزی لایق عشق نیست غیر از خداوند و انس نیز همان حال است. در درون صوفی چیزی باقی نمانده، تکیه به خداوند و پناه بردن به بزرگی و عظمت خداوند کار و کردار او می‌شود و پس از آن اطمینان حاصل می‌شود و صوفی با اعتقادی راسخ و دل و درونی پاک و بی‌آلایش، تمامی بلایا و مصائبی را که از طرف خدا بر او نازل می‌شود، می‌پذیرد و قانع است. نیز مطمئن است که خداوند از او خبر دارد و طلب و خواست او را می پذیرد.

و در حال "مشاهده"صوفی به طریقی خدا را می‌پرستد که انگار او را می بیند. اما این دیدنی عادی نیست، دیدن دل و درون است. و دل و درون نیز غیر از خدا چیز دیگری را جای نمی‌دهد، بالاترین مرتبه مشاهده هم این است که صوفی بزرگی و عظمت خداوند را در همه چیز می بیند. در این‌جا فراموش نکنیم که مسئله‌ی مشاهده در فرهنگ صوفیسم مسئله‌ای وجدانی است و در نتیجه‌ی هیجانات و طغیانات درونی و ناشی از یک تجربه عاطفی است. برای همین هم تا به حال هیچ‌کس نتوانسته آن را به صورتی خاص و قابل قبول تعریف کند و حتی خود صوفیان هم پاسخی کامل و توجیه‌کننده برای این مسئله نداشته‌اند.[1]

و اما در حال "یقین" تمام چیزها در نزد صوفی روشن واعتقاد در دل و درونش مستقر شده، "یقین" حالتی است که اعتقاد صوفی را به حدی محکم می کند که گمان و دو دلی در ضمیر او جایی ندارد و به حدی می‌رسد که با

---

[1]– و همین واقعیت هم صوفیان را وادار کرده که این حالت درونی را مثل یک تجربه عاطفی در شعر بروز دهند. مانند مثنوی مولانا ومنطق الطیر عطار.

چشم دل خدای خود را می‌بیند.[۱] یعنی هدف نهایی تمامی حال‌ها، مشاهده است. و تنها امید صوفی این است که خداوند را ببیند و به ذات حق برسد. چون او غیر از خدا هیچ چیز دیگری برایش مهم نیست و رسیدن به آن مقام صوفی را هم شان پیامبر می‌کند.[۲] اما صوفی بدون معجزه چگونه هم شان پیامبران می‌شود؟؟!! رهبران صوفیسم برای حل این مسئله مقام ولی را بوجود آورده‌اند، که در این مقام صوفی صاحب کشف و کرامات می‌شود. صوفیسم برای به وجود آوردن این مقام ظاهراً به قرآن تکیه دارد.[۳]

اما در اصل با عقیده‌ای فلسفی که در واقع این مسئله ناشی از خوش باوری‌های انسان است، و صوفی فکر می‌کند که دوری از خوشی‌ها و لذائذ دنیوی و ادامه‌ی خداپرستی برای خرق قوانین طبیعی و انجام کارهایی که از عهده انسان معمولی خارج است کافی است.[۴] انجام چنین کارهایی در واقع هیچ تفاوتی با معجزه پیامبران ندارد.!! پیمودن راهی چند روزه در یک چشم بهم زدن، دیدن وقایع از فاصله صدها و هزاران فرسخی، معالجه بیمار، خواندن افکار دیگران و غیره، همه اعمالی هستند که در فرهنگ دینی به آن معجزه می‌گویند. پیداست صوفیسم از ترس این که مبادا مجتهدان اسلام به آنها تهمت کفر والحاد بزنند، به جای کلمه پیامبر کلمه ولی و به جای کلمه معجزه کلمه کرامات را قرار داده‌اند. البته ما قصد نداریم راستی و درستی کرامات صوفیان و حدود اختیارات و تاثیرات آنها را بر نیروهای طبیعی بررسی کنیم، فقط می‌خواهیم دلالت فلسفی مقام "ولی"و "کرامات" را بدانیم.

صوفیسم که پدیده‌ای دینی بود به چهارچوب دینی خود اکتفا نکرد، این حرکت در مراحل تکوینش به محدوده تازه‌ای قدم گذاشت که محدوده‌ای فلسفی است، و می‌بایست به مسائل جوهری بپردازد. بخصوص در برهه ای از زمان که وضعیت اقتصادی ـ اجتماعی وارد مرحله‌ای تازه شد.

---

[۱]- نک: اللمع فی التصوف، ص۸۲ـ۱۰۴.
[۲]- موسی با خداوند حرف زده، عیسی را خدا نزد خود برده، و محمد به معراج رفته است.
[۳]- (ألا إنّ أولیاء الله لا خوفٌ علیهم ولا هُمْ یحزنون) سوره یونس، آیه ۶۲
[۴]- کرامات، که به معنی خوارق است با معجزه هیچ تفاوتی ندارد.

رشد اقتصادی، پهناور شدن قلمرو اسلام و حضور چندین ملت مختلف در یک جامعه، عقاید تازه‌ای به وجود آورد. صوفیسم هم اندک از مرز خلوت‌نشینی و چله‌کشی و ریاضت و نفس‌کشی گذشت و به نظام فکری مستقلی نیاز داشت. نظامی که می‌بایست در مورد جهان، آخرت، هستی و رابطه‌ی انسان با خدا، نظر خاص خود را صورت‌بندی کند، و این مسائل هم فلسفی بودند. و پیدایش افکار فلسفی هم تصادفی نبوده، هر تفکری نتیجه‌ی مرحله‌ای تاریخی از رشد اقتصادی و اجتماعی است. و بدین ترتیب تلاش‌مان این است که مسیر رشد این حرکت و چگونگی آمیزش دین و فلسفه را در نظام فکری صوفیسم روشن کنیم.

استقرار دولت اسلام و گسترش قلمرو آن از طرفی مرز امپراتوری اسلام را به هندوستان و از سویی دیگر به قفقاز رساند، و شام که پایتخت امویان بود از نظر مدنیت رشد چشمگیری کرده بود، زندگی متمدن و شهرنشینی به خاطر تجارت و مبادله‌ی کالا اهمیت فراوانی یافت، شهرهایی که در مسیر رفت و آمد بودند بیشترین جمعیت از نژادهای مختلف را در خود جای داده بودند. بصره، به دلیل وضعیت جغرافیایش، مردم بسیاری از عرب، ایرانی، هندی، مسیحی و یهودی را جذب کرده بود. هم‌زمان با گسترش بازرگانی، رفت وآمد مردم غیرعرب با خود علوم و میراث فرهنگی ملت‌های دیگر را به ارمغان آورد. در زمان عباسیان جامعه‌ی اسلامی از نظر مدنی قدم‌های بزرگی برداشت. بغداد به مرکز سیاسی واقتصادی منطقه تبدیل شد. اطلاعات و علوم پیشرفته‌ی ملل دیگر و ترکیب آن با جامعه‌ی تازه‌ی اسلامی سیر پیشرفت آن جامعه را سرعت بخشید، این تفاوت تازه با خود جنبش فرهنگی بزرگی را به وجود آورد و دولت مجبور بود که با تاسیس هر مسجد یک مدرسه هم تاسیس کند.[1]

در زمان منصور و هاورن الرشید و مامون ترجمه علوم یونانی از قبیل

---

[1]- تاریخ التصوف فی الاسلام، ص۱۰۹.

پزشکی، ستاره شناسی و جغرافیا و مکاتب مختلف فلسفی شروع شد. نوشته‌ها و آثار فلسفی ارسطو و افلاطون و بطلمیوس منتشر و مردم تا حدود زیادی با آنها آشنا شدند. مورخان و شرق شناسان معتقدند که اولین افکار فلسفی که مسلمانان در موقعیت جدیدشان کسب کردند، نوافلاطونیسم است و همین خط مشی فلسفی هم پایه‌ی افکار فلسفی صوفیسم شد.

نو افلاطونیسم دنیای محسوس را محصول افکاری ازلی میداند، اما این ایده چگونه و به چه شیوه‌ای، تبدیل به دنیایی محسوس شد، این ایده جدید سعی کرد دنیا را در حرکت و تغییر تحلیل کند. و این درست برخلاف عقاید فلسفه‌ی افلاطون است که همه چیز را در وضعیتی ثابت می بیند. طبق مفاهیم فلوتین که بینانگذار این راهکار فلسفی است،[1] ایده خداست و فرایند بودن هم از او به وجود می‌آید. فلوتین این فرایند را فیض نام می‌نهد و چکیده‌ی تئوری خلقت طبق این خط مشی فلسفی بدین گونه است:

تمامی جهان آینه‌ی قدرت وتوانایی خداوند است و هر چه در این جهان موجود است آینه‌ای است که ذات خداوند را منعکس می‌کند. اما این انعکاس مجازی است، آن‌چه واقعی است خود خداوند است، و خداوند هم قابل وصف نیست و هر طوری وصف شود غلط است، هر نوع تعبیری، حدود قائل شدن برای ذاتی است که حدودی ندارد. نباید بگوییم: خداوند یعنی بودن، چون او خود از بودن برتر است و تمامی بودنها از اوست. ذات خداوند مبدا خیر و فیض است. تمامی موجودات از فیض خداوند به وجود آمده‌اند و اندازه دور و نزدیکی‌شان از منشاء فیض معلوم می‌کند که چه چیزی از همه کامل‌تر است. کامل‌ترین چیز در این نگرش آنی است که مستقیماً از فیض خداوند به وجود آمده باشد، و آن عقل است و به خاطر نزدیکی زیادش با فیض خداوند تفاوتی آن‌چنانی ندارند، اما عقل خود باعث پیدایش چیزهای دیگری می‌شود، پس در

---

[1]- افلوتین در مصر به دنیا آمده و در اسکندریه تحصیل کرده، یگانه‌پرست بوده و معتقد است که عقل و نفس از خدای یگانه به وجود آمده است. خط‌مشی فلسفی‌اش را افلاطونیسم نو یا نظریه‌ی فیض می‌گویند. نظراتش را در مورد وجود و عدم و توحید در کتاب (التاسوعات) نوشته. زمانی این کتاب را اثر ارسطو می‌دانستند و به نام ارسطو به عربی ترجمه شده تحت عنوان (ثولوجیا ـ الربوبیة)

این صورت نفس محصول عقل خواهد شد، طبق اصل نوافلاطونیسم نفس پایین‌تر از عقل است در واقع سه مرتبه‌ی این نگرش عبارتند از فیض، عقل و نفس. عقل حلقه‌ی پیوند میان خدا و نفس است و سومی حلقه پیوند میان جهان روح و جهان مادی است و به همه بدن‌ها وارده شده و هر کسی سهمی از آن نفس دریافت کرده. تمامی بدن‌ها نیز چون از همه چیز به منشا فیض دورترند، از همه چیز ضعیف‌تر و پوچ‌ترند. قطب‌های این نگرش خداوند و تن هستند. یعنی از یک سو خداوندی یگانه و تنها و از سوی دیگر جسم که در چندین شیوه گوناگون خود را می‌نمایاند و همیشه در تغییر است. چیزی که هست با ماده ترکیب شده و پاکی و طهارت خود را از دست داده واین بدین معناست که فیض طبق خواست و طلب ساخته نشده بلکه چیزی است که از خداست و باید باشد، چرا؟ چون تاکید بر اراده و طلب، دراساس با توحید ناهماهنگ است. چیزی که این خط‌مشی به آن معتقد است، دنیایی محسوس در دورترین مرتبه از منشا فیض است، کمترین نور به آن می‌رسد به همین دلیل تاریک است. اما این تاریکی قسمتی از آن روشنایی است که از وحدانیت تابیده است. طبق این تحلیل خداوند و انسان دو چیز مجزا نیستند.[1] و در هم حل شده‌اند، طبیعت قسمتی از خداست یعنی طبیعت و خداوند دو چیز مجزا نیستند، فلوتین می‌گوید هر چه هست جزئی از یزدان است، ماهیت اول در همه چیز هست و هر چیزی به سهم خود از آن ماهیت دارد.[2] زمانی متوجه اهمیت این مساله می‌شویم که به تحلیل جنبه معرفتی صوفیسم و توحید، وجود و عدم بپردازیم، همین نگرش فلسفی بود حلول و توحید و وحدت وجود را در نزد رهبران صوفیسم به وجود آورد و حرکت زهد از آن جا که محتوایی اخلاقی داشت، سنگ بنای راهکاری فلسفی را بیناد نهاد، دین را با فلسفه آمیخت و تمامی آنها هم یعنی حلول، وحدانیت، وحدت وجود، در نزد صوفیسم

---

[1] -برای آشنایی بیشتر از پایه‌های این راهکار فلسفی نک: تاریخ الفلسفة في ستة اجزاء، امیل برهیة ترجمه جورج طرابشی، الجزء الثانی، ص۲۴۲ـ۲۸۵.

[2] - النزعات المادیة ج۲، ص۷۷۰۰.

یعنی این که روح همیشه در طلب بازگشت به اصل خویش است و برای نیل به این میل ریاضت و عشق و مشاهده را تنها راه ممکن حصول میدانند، اساس معرفتی صوفیسم، بودن خداوند و یگانگی و ماهیت خداوندی را این‌گونه تحلیل می کند که انسان قادر است آنها را بفهمد و تحلیل و بررسی کند، از نظر صوفیسم انسان می تواند بفهمد که خداوند وجود دارد و بی‌نقص و عیب است، هیچ چیزی مثل او نیست و این گفته نیز از ابداعات صوفیسم نیست. تاکید بر بودن و ماهیت خداوند و یگانگی او اساسی هستند که دین اسلام بر آن استوار است و با ظهور این دین به ذهن مسلمین راه یافته و در نزد آنها حقیقتی مطلق است. اما صوفیسم تحلیل دیگری برای حدود آگاهی‌های انسانی دارد. به عبارتی دیگر، صوفیسم نگرشی خاص درباره‌ی حدود فهم انسان دارد و دانش اعتقادی را از دانش ذهنی جدا می کند. و بدین‌گونه صوفیسم دارای معرفت شناختی ویژه‌ی خود می‌شود. اساس این تئوری معرفتی ایدئالیسم است، چون عقل و احساس را ناچیز می‌شمرد. صوفیسم برای رسیدن به حقیقت به دل پناه می برد و معتقد است که صوفی می‌تواند از طریق دل خدای خود را مشاهده کند، خصوصاً آنهایی که «ولی» اند. صوفیسم در مواجه با زندگی واقعی، نمی‌تواند عقلانی و علمی برخورد کند. و ناچار به جهان متافیزیکی پناه می‌برد و معتقد است که بالاتر از این دنیا دنیای دیگری وجود دارد که قابل دسترسی نیست، عقل از فهم آن عاجز است، و ارتباط با آن تنها کار کسانی است که تطهیر شده و برگزیدگان خداوند هستند ـ اولیای خداوند.[۱]

صوفیسم مقام ولی را هم‌تراز مقام پیامبر میداند و معتقد است که آن‌ها مقدسند و نزدیک‌ترین کسان به خداوند، و قادر به انجام کارهایی هستند که از عهده ی انسان معمولی خارج است، حتی معتقدند که هر کسی ولی را آزار بدهد گناه بزرگی در برابرخداوند مرتکب شده است. صوفیسم ولی را صاحب

[۱]- تاریخ التصوف فی الاسلام، ص۲۳۶.

الهام میداند و معتقد است که وحی والهام در اصل هیچ تفاوتی با هم ندارند و این بدین معنی است که ولی و پیامبر در یک مقام و مرتبه قرار دارند و کارهایی هم که ولی انجام می دهد و کرامت نامیده می شوند از معجزه چیزی کم ندارند. یعنی صوفیسم آگاهانه یا ناخودآگاه، به ولی مقام پیامبری می دهد. و پیداست که این هم نوعی خارج شدن از دین اسلام و احکام شرع است و برای رهایی از این مشکل گاه‌گاهی مقام و مرتبه ی ولی را از پیامبر جدا می‌سازند و می‌گویند: معجزه‌ی پیامبران و کرامات اولیا باهم فرق دارند.[۱]

حال این تفاوت در چه چیزی و چگونه است، در صوفیسم پاسخ قابل قبولی ندارد. البته ما قصد نداریم مقام پیامبر و ولی را مقایسه و هم‌تراز کنیم، قصدمان این است که بفهمیم مقام ولی چه ارتباطی با تئوری معرفتی صوفیسم دارد؟ یا به چه دلیلی این تئوری معرفتی مقام ولی را به وجود آورد.؟!

منظور از ولی در صوفیسم مقام ارتباط مستقیم با خداوند است، بدون این که به شخص دیگری نیاز باشد، یعنی ولی نیازی به این ندارد که برای شفاعت در نزد خداوند به پیامبر متوصل شود، همان طور که بایزید بسطامی می‌گوید: به خداوند سوگند که بیرق من از بیرق محمد مقدس‌تر است.[۲] یا می‌گوید: من خدا هستم و غیر از من هیچ خدایی نیست و مرا بپرستید.[۳]

صوفی برای رسیدن به حق که ذات خداوند است باید به مرتبه‌ی ولی برسد. رسیدن به حق رسیدن به علم مطلق است، صوفی در آن مرتبه به شطح می‌رسد که نشانه‌ی رسیدن به علم مطلق است.

گفتیم که صوفیسم توحید را اساس تئوری معرفتی خود قرار می‌دهد. اثبات توحید هم در مقام ولی با شطح بروز می کند. اما شطح هم به حالتی درونی نیازمند است که صوفی را از خود بیخود می کند و به مستی (السکر) معروف

۱- اللمع فی التصوف، ص۷۹۳.
۲- شطحات الصوفیة، ص۳۰.
۳- تذکرة الاولیاء، ج۲، ص۱۱۶.

است. نیز گفتیم که تئوری معرفتی صوفیسم به تحلیل عقلانی و توانایی حواس معتقد نیست و تجربه خود صوفی و غرق شدن در دریای افکار مجرد را دلیل اثبات توحید قرار می‌دهد. در مستی صوفی از خود بیخود می‌شود، یعنی دیگر قادر نیست منطقی فکر کند. صوفیسم مجبور است، بهانه‌ای برای گفته‌اش که با اساس و پایه‌های دین اسلام مغایرت دارد، داشته باشد، چون می‌ترسد انگ ارتداد بخورد. خاصه چون صوفیان میدانستند که چه مکنوناتی را آشکار و چه اسراری را فاش می‌کنند.[1]

صوفیسم که ارتباط مستقیم صوفی را با خداوند پایه تئوریهای معرفتی خود قرار می دهد مقام پیامبری را تقلیل می دهد، و معتقد است که نیازی به وجود شخص دیگری (پیامبر) در این میانه نیست. و این تفسیر صوفیسم برای اثبات توحید، با تفسیر مجتهدان دیگراسلام متفاوت است.

به این طریق صوفیسم با یک مسئله‌ی پیچیده‌ی دیگر مواجه شد که مسئله‌ی نزول قرآن است. صوفیسم که نقش پیامبر را حذف می‌کند و معتقد است که هر انسانی از راه خداپرستی می تواند به ذات حق برسد، باید در مورد نزول قرآن هم نظریه‌ای خاص داشته باشند، راه‌حلی که پاسخی به پرسش‌هایی که مجتهدان اسلام در برابر صوفیسم علم کرده‌اند، بدهد. صوفیسم در برابر این مشکل، مسئله‌ی ظاهر و باطن را مطرح کرد، و در واقع هم این مسئله پیشرفت قابل توجهی به نظام فکری صوفیسم داد و انرژی خاصی به حرکت‌شان بخشید. طبق نظریه ی معرفتی صوفیسم، متون شریعت اعم از قرآن و احادیث که نزد مجتهدان اسلام مقدس هستند و غیرقابل بررسی و تحلیل، دوْ گونه تحلیل می‌پذیرند، تحلیل ظاهری و تحلیل باطنی؛ تحلیل باطنی این متون نیز فقط در توان کسانی است که با دریای ژرف علوم اسلامی کاملاً آشنا هستند، و پیداست که این افراد خود صوفیان هستند. با این تفاسیر نه تنها خود را از زیر بار تهمت و محاکمه سایر دانشمندان اسلام

---

[1]- سهروردی می‌گوید: بالسر ان باحوا تباح دماؤهم ـ وكذا دماء العاشقين تباح. نک: اسطورة الحلاج، سامی خرطبیل، ص۱۴۶، الحلاج موضوعات، ص۳۴، نک: وفیات الاعیان، ابن خلکان، ص۳۱۴.

و مجتهدان نجات دادند، بلکه به خود این حق را هم دادند که هرگونه بخواهند از منظر عرفان معنی متون قرآن و حدیث را تفسیر کنند، و تاویل را چون ابزاری کارآمد به کار گرفتند. صوفیسم بی دلیل مسئله‌ی ظاهر و باطن را مطرح نکرد. آنها می‌گفتند از صدر اسلام به معانی ژرف متون اشاره شده، و در حدیث داریم که قرآن معنای ظاهری و معنای باطنی دارد و باطن آن هفت یا هفتاد معنی دارد.[۱]

اگر وظیفه هر مکتب فلسفی روشن کردن ارتباط میان ذات و موضوع باشد، صوفیسم همان راهکار فلسفی اسلام خواهد بود که در زمان و زمینه خاص خود چشم باز کرد و آینه‌ای برای وضعیت فرهنگی جامعه ی اسلام شد، تلاشی شجاعانه بود برای بررسی پیوند میان خودآگاهی انسان در یک نظام اقتصادی ـ اجتماعی که از نظر مدنی رشد قابل توجهی یافته بود، و سندی براین واقعیت است، رشد هرگونه نگرش فکری منوط به تحقق شرایط عینی است. متهم کردن صوفیسم به ارتداد نشان می‌دهد که نظریه‌ی معرفتی آن ریشه‌ای ماتریالیستی را در عمق خود پنهان کرده، هر چند این ریشه به طریقه‌ای خودجوش بوده باشد. ریشه‌ی ماتریالیستی صوفیسم ناشی از این است که آگاهی کامل و محکم نداشته‌اند. درک صوفیسم در مورد مسئله‌های اساسی وجود و عدم و موقعیت انسان و پیدایش جهان، در موقعیت زمانی خاصی بروز کرد که علوم طبیعی هنوز به رشد کافی نرسیده بودند. یعنی تئوری معرفتی آینه‌ی مرحله‌ای از تاریخ است و باید به صورت در زمانی قرائت شود. در این‌جا به مسئله موضع صوفیسم در برابر شریعت می‌رسیم.

اما قبل از این بحث باید نگاهی به دو نظر تازه‌ای بیاندازیم که در اوایل صوفیسم مطرح شد، عشق خدایی و اجتهاد در شریعت. همه‌ی مورخان رابعه عدویه را که در سال ۱۸۰هجری فوت کرده است،[۲] صاحب نظریه‌ی عشق

---

[۱] ـ النزعات المادیة، ج۲، ص۲۱۲، نک: معالم الفلسفة الاسلامیة، الشیخ محمد جواد مغنیة، ص۲۰۱.

[۲] ـ او در بصره زندگی کرده و همان جا هم فوت کرده، ابن الخلکان گفته در سال ۱۳۵ هجری فوت کرده. نک: تاریخ تصوف در اسلام، ص۸۴. برای آشنایی بیشتر با زندگی رابعه، نک: رابعة العدویة، شهیدة العشق الالهی، عبدالرحمن بدوی، الطبعة الثانیة ص۸ـ۱۲

خدایی میدانند، و معروف کرخی را نیز که در سال ۲۰۰ هجری فوت کرده، اولین کسی میدانند که از رهگذر اجتهاد کردن در شریعت قدم نهاده است.[۱]

گفتن از عشق خدایی و تبعیت از آن نوع عشق برای کسی مثل رابعه که بعدها صوفیسم و گروهی از مورخان اسلام آن را در چهارچوب افسانه قرار دادند و در ابهام غرق کردند، بجز این که تراژدی انسانی را مخفی می کنند که در زمان و زمین خود از ساده‌ترین حقوق حقه ی انسانی بی‌بهره بوده، چیز دیگری نمی‌تواند باشد. رابعه عدویه زنی برده بوده تا مغز استخوان استثمار شده، زنی که در اوایل عمرش مثل کالا به چند درهمی فروخته می‌شود.

باید صاحب داستانی تراژیک باشد. تراژدی اسارت و گرسنگی در بند برده‌دار استثمارگر، داستان زنی که در عنفوان جوانی از حقوق حقه‌اش که عشق بوده محروم شده، برای همین می بینیم که انزوا اختیار می کند، و امیال خود را سرکوب می کند، او و درونش چون آتشفشانی در برابر ناامیدی منفجر می‌شود. عشق رابعه عشقی متافیزیکی است و اساس آن بر وهم، تلاشی ایدئالیستی است. در دنیای واقعی از عشق محروم شده، این محرومیت او را به سوی عشقی از نوعی دیگر می کشد، می خواهد در خیال و وهم خلاء خود را پر کند و ببیند، و عشق چنان در این انسان ناامید تاثیر می کند که می‌گوید: خدایا، اگر فردا روز مرا به جهنم فرستادی، فریاد می‌زنم و می‌گویم: من عاشق او هستم اما او مرا آزار می‌دهد.[۲]

یا این که شب به پشت بام می‌رود و حق حق کنان می‌گوید: خدایا ستاره‌ها می‌درخشند، چشم‌ها به خواب رفتند، پادشاهان درها و دروازه‌ها را بستند، عشاق درهم آمیختند و این منم در حضور تو.[۳] یا می‌گوید: من خداوند را نه از ترس آتش پرستیده‌ام و به عشق بهشت، من به دلیل عشق خدا را می‌پرستم.[۴]

---

[۱]- نام او معروف ابن فیروز و از رهبران صوفیسم است. از خانواده‌ای مسیحی بوده، در نوجوانی مسلمان شده و اولین کسی است که در راه اجتهاد در اسلام وشریعت قدم نهاده است.
- تاریخ التصوف فی الاسلام، ص۵۳.
[۲]- رابعة العدویة، شهیدة العشق الالهی، ص۲۳.
[۴]- النزعات المادیة ص۱۸۳.

آیا این حرفها دلیل بر طغیان درونی انسان نیستند که در درون می‌جوشد و محروم از عشق واقعی است. عشق به جنسی دیگر؟ نه تنها این، حتی زمانی که از وظایف دیگر دینی حرف می‌زند، در مورد حج چنین نظری دارد: کعبه بتی است و مسلمانان بر روی زمین آن را می‌پرستند، جایی که نه خداوند به آن قدم گذاشته و نه آن را ترک کرده.[۱] نیز می گوید: من شیدای صاحب‌خانه‌ام مرا با خانه‌اش چه کار؟[۲]

در مورد اجتهاد در شریعت، که هدف اصلی این بحث است، معروف کرخی می‌گوید مسئله‌ای جوهری است و اولین قدم را برمی‌دارد.[۳] او اولین کسی است که معتقد بود نباید وظایف شرعی را التزام بخشید، چون آنها ظاهری هستند و صوفیسم پابند باطن است.[۴] تأویل کرخی از حقیقت با تحلیل‌های مرسوم مجتهدان اسلام متفاوت است، حقیقت در نزد او معنایی صوفیانه دارد. او در پاسخ صوفیسم چیست، می‌گوید: پابندی به حقیقت است و ناامیدی از تمامی آن چیزهایی که در دست انسان‌هاست.[۵]

این گفته یعنی این که صوفیسم تنها وسیله‌ای برای تطهیر نفس انسان و رهایی از جزای روز قیامت و آتش دوزخ نیست، بلکه راهی است که انسان از طریق آن به معرفت می‌رسد. این نشان می‌دهد که کرخی اولین کسی بوده که از حقیقت و یگانگی خداوند حرف زد،[۶] اما همین طریقه ی تحلیل صوفیسم را دچار تناقض می‌کند، چون صوفیسم معتقد است که انسان در مقام "ولی" می‌تواند مستقیما با خدای خود ارتباط برقرار کند، یعنی اعتقاد به پیامبری را رد می‌کند، و از سویی دیگر، به خود حق تأویل متون شریعت را می‌دهند.

---

[۱] - شطحات الصوفیة ص۲۶.
[۲] - تاریخ التصوف فی الاسلام.
[۳] - الرسالة القشیریة ص۲۰۹.
[۴] - النزعات المادیة ، ج۲، ص۱۸۹. میگویند روزی کرخی از کنار مردی سقا میگذشته. سقا فریاد میزند رحمت خداوند بر کسی که اب می نوشد. کرخی که روزه بوده به نزد سقا رفته واب رامی نوشد. از او می پرسند مگر تو روزه نبودی؟ میگوید جرا اما نوشیدم بلکه دعای رحمت او مستجاب شود.... نک: الرسالة القشیریة ص ۱۰-۱۱.
[۵] - تذکرة الاولیاء، ج۱، ص۱۳۳.
[۶] -النزعات المادیة ، ج۲، ص۱۸۸.

واقعیت این است که صوفیسم نتوانسته از حدود دین اسلام فراتر رود و در آن حلقه اسیر شده، برای همین سبب هم‌زمان با رد کردن شریعت، به آن اعتقاد دارند! صوفیسم ظاهر را شریعت و باطن را حقیقت نام می نهند. نزد صوفیسم این که شریعت برای انسان چقدر لازم است اساس مسئله نیست، صوفیسم می‌خواهد این نظریه را واژگون کند. دین اسلام و نظام‌های مذهبی‌اش، خداوند را در یک قطب و انسان را در قطب مقابل قرار می‌دهند، و به این ترتیب، خلاء و فاصله‌ای عمیق مابین خداوند و انسان به وجود می‌آورند در، دولت خلافت شخص خلیفه هم که سایه‌ی خداوند بر روی زمین است، باید حلقه‌ی ارتباطی میان انسان و خدا باشد، اما صوفیسم می خواهد این دیوار بین خداوند و انسان فرو بریزد: دیوار شریعت.[1] و هم‌زمان قصد دارد به مسائل دنیوی هم بپردازد و موضع خود را در مقابل‌شان روشن کند. خلیفه ی مسلمین که طبق احکام شریعت سایه خداوند بر زمین است و رعیت به اطاعت از فرامین او موظف‌اند، نمونه‌ای از یگانگی خداوند است و نباید هیچ‌کس از او بازخواست کند. اگر چه صوفیان هم قدرتی متافیزیکی مشابه قدرت های زمینی را تصور کرده‌اند، اما می‌خواهد به مسئله‌ی مهمتری بپردازد: فرو ریختن دیواری که انسان را از انسان دور می کند، یعنی دیوار میان فرمانروا و عموم مردم، آن دیوار هم نظام اجتماعی است که در شریعت خودنمایی می کند.[2]

صوفیسم سعی کرد نظریه دیگری را برای یگانگی خداوند پی‌ریزی کند، اما متوجه نبود که با این تز معرفتی، ایده‌ی وحدانیت را از پایه به هم می‌ریزد و اساس دین اسلام را به لرزه درمی آورد، در این‌جا می توان تئوری معرفتی صوفیسم در مورد یگانگی را، در سه تحلیل دریافت:

اول: نزد بایزید بسطامی، که می خواهد خود او را بپرستند.

---

[1]- النزعات المادية ، ج۲، ص۲۱۹.
[2]- همان.

«انی انا الله لااله الا انا فاعبدونی».[1] ، «ای خدا تو آینه من بودی حال من آینه توام»[2]، «یک بار مرا ببینی بهتر از این است که هزار بار خدا را ببینی».[3]

دوم: نزد حلاج به حلول تبدیل می‌شود، یعنی آمیختن خداوند و انسان. حلاج معتقد است آمیختن با خداوند نفس انسان را به آخرین پله ی وصل می‌رساند، و چنان مقدس می‌گرداند که خدایی می‌شود، و دیگر هیچ دوگانگی‌ای وجود نخواهد داشت، یعنی عاشق و معشوق یکی می‌شوند.

سبحـــان من اظهر ناسوته — سرسنا لاهـــــوته الثاقب
ثم بــــــدالخلقه ظاهـرا — فی صورة الاکـل و الشارب
حتی لقد عاینه خلقـــــه — کلحظة الحـــاجب بالحاجب[4]

حسب این نگرش او توانست آشکارا فریاد کند و بگوید: "انا الحق". حلاج از نظر آگاهی بالاتر بوده، لذا بی‌پرده‌تر حرف زده و در مورد آمیختن با خداوند افکار منسجم و روشنتری داشته است. عقایدی که بعداً اساس افکار ابن عربی شد.[5]

در این‌جا می‌بینیم مسئله‌ی آمیختن انسان با خداوند، که تئوری حلاج در مورد ارتباط خداوند و انسان است، چگونه نظریه کمال را به هم ریخته، انسان و خداوند را یکی می کند و صفت خدایی به انسان و صفت انسانی به خدا نسبت می‌دهد.

حلاج معتقد است که به عنوان انسانی با طبیعت انسانی خود به جهان خداوند وارد شده و اگر صفت خدایی در وجودش نبود، قادر به این کار نمی بود.[6] و می‌گوید:

مزجت روحک فی روحی کما — تمزج الخمرة بالماء الزلال

---

[1]- تذکرة الاولیاء، ج۱، ص۱۱۶.
[2]- شطحات الصوفیة ص۳۰.
[3]- همان.
[4]- تاریخ بغداد، ج۸، ص۱۲۹. الطواسین، تحقیق ماسینیون، ص۱۳۰.
[5]- تاریخ التصوف فی الاسلام، ص۸۱.
[6]-اخبار الحلاج. تحقیق: ماسینون و کراوس، ص۸۳. در شعری به همین معنا می‌گوید:
انا الحق و الحق للحق حق — لابس ذاته فما ثم فرق . نک: همان، ص۱۰۸.

فــــاذا مسک شیئ مسنی　　فاذا انت انا فــــی کل حال[۱]

در شعری دیگر می‌سراید:

انــــا من اهـــــــوی و من اهوی انا　　نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرنی ابصرته　　و اذا ابصرته ابصرنا[۲]

ابن ندیم می‌گوید: «حلاج مدعی بـود کـه بـا ذات خداونـد آمیختـه اسـت». اشعارش نیز این ادعا را تصدیق می‌کند.[۳] هر چنـد نـوعی تـداخل در اشـعارش هست و گاهی حلول و گاهی توحید را بیان می‌کند[۴].

پیداست تفاوتی فاحش مابین این دو نگرش وجود دارد. حلول، آمیختن دو چیز است و یکی بودن را نمیرساند.

منظور اینست که بگوییم: حلاج تنها صاحب نگرش حلول نبوده بلکـه از وحـدانیت هم صبحت کرده است. با همه اینها نتوانسته در افکارش هماهنگی لازم را بیابـد و سیستم فکری محکمی بـرای افکـار عرفـانی صوفیـسم پـی ریـزی کنـد و خـود و راهکارش را از تضاد رهایی بخشد. حلاج غیر ازاینکه به حلول و توحید معتقد اسـت به بی نقصی خداوند ایمان دارد.. و ایجاد شناخت در مردم به حقیقت ربطـی نـدارد و حقیقت هم خارج ازدنیای مادیست. اندیشه نوعی ارتباط است. ارتباطات دنیای مادی نیز به حقیقت نمیرسند و علم به حقیقت مشکل است. حال چگونه میتوان به حقیقت حقایق رسید؟! حق والاتر از حقیقت است و حقیقت درسـطوح پـایین ترازحـق قـرار میگیرد[۵] مهمترین نظرات حلاج در آن مرحله کاملاً وابسطه به صوفیسم بوده[۶] که در دو نکته مهم خلاصه میشود:

---

[۱]- الطواسین. ص ۱۳۴.
[۲]-همان.
[۳]-الفهرست ص ۲۶۹.
[۴]- النزعات المادیه ص ۲٤٤
[۵]- الطواسین ص۱٦-۱۷
[۶]- ما معتقدیم که حلاج پس از اینکه از جنید جدا شده فرقه صوفیان را کنده و با مردم عادی و جنبش رنگ و قرمطیان آمیخته، و دیگر ارتباطی باصوفیسم ندانسته

أ. نقطه نظراو در مورد توحید.

ب. ارتباط طبیعی انسان و خداوند.

حلاج در آن مرحله به بی نقصی خداوند ایمان داشته و معتقد بوده آغاز و نهایت همه چیز است. ظاهر و باطن است. نزدیک و دور است و هیچ چیز مثل او نیست.[1]

در اوج مقام صوفیگریش نظرش در مورد یگانگی اینست: بنده خدا که از یگانگی سخن راند وجود خود را اثبات کرده. کسی که وجود خود را اثبات کرد در نهان برای خداوند شریک قائل شده... اما خداوند متعال از طریق هر کس که خود خواسته از یگانگی خود گفته و اگر از زبان من از یگانگی خود میگوید مختار است.وگرنه مرا با یگانگی چه کار؟[2]

سوم اینکه: در نزد ابن العربی هم به معنای وحدت وجود است[3] هرچند این طرز فکر در مرحله دیگر کاملاً خاص او شد و به نام او اشاعه یافت. اما از همان ابتدا رهبرانی مثل (ذنون مصری) و (بایزید بسطامی) و (حلاج) و (شبلی) او را باور داشته اند، چنانکه در گفته هایشان پیداست. بایزید میگوید: در این خرقه غیر از خدا هیچکس نیست.[4]

او آشکارا از وحدت وجود صبحت میکند. آدمیزاد در نزد ابن العربی اساس وجود و حلقه ارتباط مابین خداوند و جهان است. اما منشأ پیدایش جهان ذات خدواوند نیست و نمیتواند باشد. چونکه ذات خداوند از این بی نقص تر پاک تر و عظیم تر است که با هرچیزی بیامیزد. خداوند از طریق نامهایش که غیر قابل شمارشند جهان را خلق کرده، نخست که جهان راخلق کرد شبحی بیجان بود، مانند آینه ای که چیزی در آن رؤیت نشد.

---

[1] -اخبار الحلاج ص۳۱-۳۲

[2] - همان ص ۹۳-۹٤

[3] - (ابوبکر محمد ابن العربی الطائی) در سال ٥٦٠ هجری دراندلس به دنیا آمده و سال ٦٣٨ هجری در دامنه کوه قاسیدن در شام از دنیا رفته و لقب محی الدین و سلطان العارفی را بخاطر عالمیش به او داده اند و صاحب افکار توحیدی بوده, و چندین کتاب درباره صوفیسم و افکار توحیدی وجود دارد ومثل :الفتوحات المکیه "فصوص الحکم" "ترجمان الاشواق" "محاکم الابرار" "جامع الاحکام"

[4] - تاریخ التصوف فی الاسلام ص ۸۰

سپس از روح خود به آن جان بخشید. یعنی مشمول فیض خداوندی که ازلی و ابدی است قرار گرفت و آدمیزاد به دنیا آمد و آدمیزاد همان آینه صاف او شد و اسمهای خدواند در او تجلی یافت. پس انسان قبل ازاینکه حیات بیابد بنابر فیض خداوندی وجود داشته به همین دلیل همه چیزها بدایت و نهایتشان از خداست و به سوی او بازمیگردند.[۱]

این تفسیر ابن عربی در مورد توحید، طبیعت و ارتباط انسان با خداوند بر این اساس است که جهان به طور کل دلیلی برای وجود خداوند است و همچنین یگانگی، تنها حقیقت وجود خداست و بس. آدمیزاد هم زنجیره ارتباط بین این جهان و خداوند و در رأس تمامی موجودات است. بخاطر اینکه اولین بار حیات به انسان بخشیده شد و مقامی چنان والا به او بخشیده شده که از فرشته ها خواسته شد به او تعظیم کنند.[۲]

سپس او همان موجودی شد که خداوند ازدیدگاه او موجودات دیگر را دید و انها را خلق کرد[۳] در واقع در سیستم فکری ابن عربی، آدمیزاد به تنهایی مورد نظر نیست، بلکه خداوند همه دنیا را به خاطر او ساخته (یعنی بودن جهان وابسطه به بودن انسان است)[۴] اگر بخواهیم دقیقاً سیر رشد صوفیسم را دنبال کنیم خیلی زود متوجه این حقیقت خواهیم شد که انسان در این سیستم فکری جایگاه خاصی رابخود اختصاص داده و تفسیر علمی این مسئله اینست که: سیر رشد جامعه اسلامی و عمق تضاد و مشکلات اجتماعی به بحث در مورد قطب مقابل معادله این کشمکش، که انسان استثمار شده میباشد نیازمند است.

این مسئله که انسانها برابرند و همگی مخلوق یک خالق، مبحثی اجتماعی است و بهمین خاطر در جایی صوفیسم آدمیزاد را تا مقام ولی ارتقا میبخشد و او راصاحب کرامت میداند و گویا از طریق کوشش و مشاهد ه خدای خود را میبیند و تبدیل به موجودی شد که خداوند همه جهان را به خاطر او خلق کرد. طبق گفته ابن العربی:

---

[۱]- فصوص الحکم. ابن عربی. الفصل الاول. تحقیق ابو علاء عفیفی

[۲]- همان منبع

[۳]- النزعات المالیه ج ۲ص ۲۷۸

[۴]- همان منبع

دانشمندان اسلام، بسیار سریع متوجه شدند که طریقت صوفیسم تهدید مهمی است و اساس فکر دین اسلام را از بیخ و بن برمیچیند.
بهمین خاطر القاب ناشایستی به رهبران صوفیسم نسبت دادند. تا جایی که به آنها تهمت الحاد و کفر زدند و آنها را محکوم نمودند. حتی رهبر میانه روی مانند جنید بغدادی[1] که استاد حلاج بود درچندین مرحله باتهمت ناروای بی دینی و کافری روبرو میشود. بطور خلاصه: صوفیسم دو مسئله اساسی دارد.
اول:
رد واسطه که ردکردن رسالت است، طوری که ارتباط بین خداوند و انسان را ارتباطی مستقیم تلقی میکنند و به همین طریق دولت و در رأس آن خلیفه در نزد صوفیسم ارزش و تقدس خود را از دست میدهد.
دوم: اعتقاد صوفیسم به اینکه دنیای مادی مستقل است. یعنی صوفیسم خدا را در یک قطب و انسان را در قطب مقابل میگذارد.
این تئوری غیر از اعتقاد مستقل آدمیزاد قادر نیست خود را از تضاد برای چگونگی رسیدن به حقیقت رهایی بخشد.
طبق اساس ایدالیسمی که معتقد است حقیقت خارج از این دنیاست وانسان قادر به درک آن نیست، راهی یافته که دل است و میخواهد از طریقه دل حقیقت را بفهمیم، یعنی حقیقت به دو مسئله وجدانی و غیبی مرتبط میشود.
صوفیسم به استقلال دنیا معتقد است اما موضوعیت دنیای خارجی را باور ندارد و معتقد نیست که انسان و محیط در دو قطب یک معادله مکمل یکدیگرند. این بر آن تاثیرگذار و از آن متاثر است.
صوفیسم نتوانست متقاعد شود که احساس آدمیزاد(بر اساس ملیونها سال فرایند متفاوت فیزیکی و اجتماعی) چگونه تکامل یافته وبه وسیله ادراک تبدیل شده و انسان را به مراحل بالاتر میکشاند.

---

[1] تاریخ التصوف فی الاسلام ص۷۹

موضع صوفیسم بر وهم وخیال استوار است. ابداع پایه توکل و ولی شدن صوفی و کشف و کرامات و تحصیل همه آنچه در واقع نمیتواند بدست آورد توسط خیالات، خود به خود انکار نقش عقل و حواس انسان است. صوفی که در مقام توکل به وسیله ی خیال و وهم، خواستهایش تحقق مییابد و دلش آرام میگیرد، چنین میپندارد که برای رسیدن به این مقام باید گرسنگی بکشد و زندگی پر از سختی را برگزینند. آنها سختی های زندگی را نهایت خوشبختی میدانند. نیکبختی در این است که انسان خود را از خوشیها و لذائذ دنیوی محروم کند یعنی برای رهایی از سختیهای زندگی توسط وهم و خیال احساس خوشبختی میکنند و وهم به جای منطق مینشیند.

همین تضاد در افکار صوفیسم شخصی مثل حلاج را بامشکلات فکری و اجتماعی روبرو میسازد..؟؟ چون صوفیسم در عمل قادر به پاسخگویی به این همه پرسش که ذهن او را به خود مشغول ساخته نبود بهمین دلیل، در مرحله ای خاص از رشد کامل فکری علیه اساتید خود قد علم کرده و با آنها مخالفت میکند تا جایی که از او بیزار میشوند و به او تهمت الحاد و بی دینی میزنند.

اما بازی سرنوشت حلاج سوداسر حقیقت را به وضعیت تازه ایی میکشاند و از چله نشینی و خلوت نشینی دست برمیدارد و وارد جریان اجتماعی جدیدی میشود.

از آسمان به زمین باز میگردد.. و بستر اجتماعی عصر او آنقدر ابزار حقیقی دردست داشت که به هیچ چیز دیگر نیاز نداشت و در نهایت عملا با کشمکشهای اجتماعی امیخت.

همین موضعش در مقابل دولت خلافت موجب شد که نتوانستند از او چشم پوشی کنند و به شهادت تاریخ باچنین تراژیدیی به زندگی او خاتمه دادند.

شخصیت حلاج

این مطالب تحقیقی در مورد زندگی حلاج نیست، بلکه شخصیت کسی را روشن می‌کند که با وجه معرفتی صوفیسم پرورش یافت، اما ناتوانی آن سیستم فکری باعث شد خرقه بیفکند و به میدان کشمکش‌های اجتماعی وارد شود.

تعقیب سیر زندگی حلاج کار آسانی نیست، درک شخصیتی که به مدت پنجاه سال نقش کارایی در زمینه‌ی فرهنگی و اجتماعی داشته، به تورق صدها و هزاران صفحه قدیمی غبار گرفته نیاز دارد، و متاسفانه تاریخ اسلام و عرب، ظلم زیادی به این انسان بزرگ روا داشته‌اند.

مورخان اسلام، تحت تاثیر ایدئولوژی مرسوم دولت خلافت در مورد او بسیار نوشته‌اند. ممکن است مورخی مثل طبری در این مورد از همه بیشتر در تاریخ بازخواست شده باشد به ویژه چون معاصر حلاج بوده، و در کتاب تاریخی‌اش فقط همین قدر به او اختصاص داده که «مردی جادوگر که نامش منصور، و شهرت حلاج داشته، با یکی از دوستانش دستگیر شدند، آنها را به منزل علی

بن عیسی وزیر وقت آوردند. از گروهی شنیده‌ام که او شخصی است که ادعای خدایی می‌کند... سه روز از صبح تا ظهر آنها را آویزان می‌کردند و سپس دوباره به زندان می‌بردند. مدت زیادی زندانی شد و چندین نفر از با نفوذان هم با او دست دوستی دادند و هوادار او شدند، مثلا نصر قشری و چند نفر دیگر. پس از این‌که رازش بر مردم فاش شد، او را از زندان بیرون آوردند، دست و پایش را قطع کردند، دارش زدند و جسدش را سوزاندند.»[1]

طبری به جای این‌که به تفصیل در مورد موضع سیاسی و فعالیت‌های اجتماعی و اختلاف‌هایش با رهبران صوفیسم و چگونگی محاکمه‌اش بنویسد، فقط همین چند جمله را نوشته. در حالی که کتاب او سرشار از روایت‌هایی است که نه تنها با سرگذشت حلاج قابل مقایسه نیست، بلکه اصلاً ارزش نگارش ندارد. واقعیت این است که مورخان و کتاب فروشان، پس از کشته شدن حلاج جرات نکردند چیز چندانی در مورد او بنویسند و منتشر کنند، چون دستگاه حکومتی کتاب‌فروش‌ها را جمع کرده و از آنها تعهد کتبی گرفته که هیچ نوشته و کتابی از حلاج نفروشند.[2] این سکوت و عدم اهمیت، به فراموش کردن و گمنامی حلاج کمک کرد. اولین مورخی که پس از یک قرن پیش‌قدم شد، «الخطیب البغدادی» بود که در تاریخ خود اطلاعات زیادی درباره او منتشر کرد.[3] در سال ۴۶۵ هجری یعنی بیش از یک قرن و نیم پس از کشتن او کتابی به نام «اخبار الحلاج» به کتابخانه‌های اسلامی می‌آید. درباره‌ی زهد و خداپرستی حلاج و او را اهل کشف و کرامت معرفی می‌کند،[4] این مطلب را علی بن عقیل بن محمد که در سال ۵۱۳ فوت کرده، نوشته است. اما زیر فشار حکمرانان پشیمان شده و کار را ادامه نداده است.[5] دکتر کامل الشیبیی معتقد است که پس از یک قرن ابوالعلای معری علناً از دسته ای حرف می‌زند

---

[1]- طبری در سال ۳۱۰ مرده یعنی یک سال پس از دار زدن حلاج
[2]- تاریخ الرسل، ج۸، ص۲۵۵.
[3]- تجارب الامم، ج۱، ص۸۲؛ تاریخ سیاسی اسلام، ج۳، ص۵۷۶.
[4]-نک: تاریخ بغداد، ج۸، ص ۱۱۲-۱۴۱.
[5]- اخبار الحلاج، ص۱۰۲.

که پیرو اعتقادات حلاج بوده‌اند.[۱]

پیش از اتمام نیمه‌ی اول قرن پنجم، ابوالقاسم علی بن حسن بن احمد که وزیر وقت بوده، قبل از شروع کار وزارت برای خوش یمنی به زیارت محل به دار آویخته شدن حلاج می‌رود و سپس علی بن احمد بن واغظ کتابی درباره حلاج می‌نویسد.[۲]

پس از آنها شهاب الدین عبدالرحمن بن عمر بن نصر الغزال کتابی به نام "اخبارالحلاج" تالیف می‌کند.[۳] اولین عالم اسلام هم که مسئله حلاج را احیاء می‌کند و از طرز فکر و عقاید او دفاع می‌کند، غزالی است. غزالی از منظر صوفیسم از دیدگاه و عقاید حلاج دفاع می‌کند و آنها را در چهارچوب شطحات صوفیانه قرار می‌دهد. به نظر این عالم حال «سکر» صوفی را به مرحله‌ای می‌رساند که عقل و هوش از بین می‌رود و آن‌چه بر زبان می‌آید بازگو می‌کند و پس از بازگشت عقل صوفی متوجه می‌شود آن‌چه او حس کرده در واقعیت موجود نیست، بلکه حل شدن در عشق است و به حدی می‌رسد که فکر می‌کند به فنا فی الله رسیده است.[۴] عبدالقادر گیلانی هم قدمی دیگری برداشته و معتقد بوده که اگر حلاج در عصر او می‌زیست اجازه نمی‌داده به این صورت از بین برود، ، و می‌گوید حلاج حامی نداشت. اگر من آن وقت زندگی می‌کردم از او حمایت می‌کردم[۵] اگرچه الطوسی و الاصفهانی که تاریخ صوفیسم را نوشته‌اند، زیاد به حلاج نپرداخته‌اند، [۶] اما ابن جوزی و ابن الندیم، ابن اکثیر، ابن مسکویه، فریدالدین عطار و قشیری خوب یا بد راجع به او چیزهایی گفته‌اند.[۷]

پس از آنها بحث بر سر زندگی و سرگذشت حلاج شروع شد و موضوع

۱- همان.
۲- الحلاج موضوعا، کامل مصطفی الشیبیی، ص۳۰.
۳- همان.
۴- مشکاة الانوار، الغزالی، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، ص۵۷.
۵- شرح دیوان ·الحلاج، الدکتور کامل مصطفی الشیبیی، ص۷۹.
۶- نک: اللمع فی المتصوف، حلیة الاولیاء
۷- نک: المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، الفهرست و البدایة والنهایة، تجارب الامم، تذکرة الاولیاء، منطق الطیر، الرسالة القشیریة.

تحلیل‌های گوناگون قرار گرفت. شرق‌شناسان و بسیاری دیگر هم در این زمینه تلاش خود را کرده‌اند و تا امروز هم این اشتیاق ادامه دارد. معاصرانش درباره‌ی او چیزی ننوشته‌اند، و پیداست اگر مورخان هم عصر او تحت تاثیر عقاید مرسوم کوتاهی نکرده و مسئولیت تاریخی خود را انجام می‌دادند، امروزه اطلاعات کامل و مستندتری داشتیم، خاصه برای کسانی که قصد دارند افکاری را بر آن بنیاد نهند.

شخصیت حلاج طبق مراجع بدین‌گونه است: جوانی خوش سیما.[۱] با گفتاری شیرین و لحنی شیوا[۲] و دوست خوبی برای مردم.[۳] ابن کثیر از قول پدرزن حلاج می‌گوید: با دیدن رفتار و سکنات خوب و نیکش قبول کردم که دخترم را به عقد او درآوردم.[۴] تمامی این‌ها عقایدی مربوط به مرحله‌ی اول زندگی او هستند. درباره‌ی مرحله دوم که در گرماگرم فعالیت‌های اجتماعی حلاج است چیز قابل توجهی نوشته نشده، فقط وصفی از زمان پیری او را از قول محمد بن خفیف می شنویم که در زندان او را دیده و می‌گوید: چهره‌اش زیبا و پرهیبت بود.[۵] طبق مراجع تاریخی از همان اوایل جوانی، هوش وشجاعت بی مانندی از خود نشان می‌داد، دارای احساسی لطیف بود، گفته‌ها و رفتارهای اطرافیانش خیلی زود بر او اثرمی‌گذاشت، و در مقابل آنها عکس العمل نشان می‌داد. از شخصیت حلاج پیداست که مطیع نظر رهبرانش نبوده و طوطی‌وار تقلید نمی‌کرده، همیشه در تلاش فهمیدن بوده و به مسائل بزرگ پرداخته است. از اسرار هستی پرسیده و دنبال پاسخ سوالاتش بوده است، اما جواب‌های مرسوم راضیش نمی‌کرده و عطش وافر او را فرو نمی‌نشانده است. هنوز نوجوانی بیش نبود که از اولین مرادش، سهل شوشتری می‌پرسد: ارتباط خداوند و انسان چگونه است و مراد در جواب می‌گوید: مرده در دست مرده

---

[۱]- اخبار الحلاج، ص۳۸.
[۲]-تاریخ بغداد، ج۸، ص۱۱۲. البدایة والنهایةج۱۱ ص۱۳۳.
[۳]- تاریخ بغداد، ج۸، ص۱۲۰.
[۴]- البدایة و النهایة، ج۱۱، ص ۱۳۵.
[۵]- اخبار الحلاج، ص۱۲۰.

شور فقط جسمی بی‌جان است، انسان هم در مقابل پروردگارش باید این‌گونه باشد.[۱]

آیا چنین پاسخی حس پرسش‌گری حلاج را ارضا میکند؟ از دیدگاه شوشتری مسلمان راستین کسی است که خود را برده‌ای خوار و ذلیل بداند، مطیع باشد و از فرامین خدا سرپیچی نکند. چنین نگرشی با عقاید حلاج مغایر بود. برای همین هم بسیار طبیعی بود که از این مربی دست بکشد و نزد معلمی دیگر، عمر ابن عثمان مکی، برود و. پس از مدت کوتاهی او را هم ترک کند. مکی هم پایبند همان نظام فکری است که عقل و قدرت ابداع انسان را محدود می‌کنند. اساس فکری مکی انسان را در چهارچوبی تنگ محصور می‌کند و حق فکر کردن را از او سلب می‌کند، راه را بر هر عقیده و اظهار عقیده‌ای می‌بندد و ترک چنین رهبری از طرف حلاج طبق نظر مورخان و محققین به دو دلیل بوده است. اول، گویا مکی گفته: روزی قرآن می‌خواندیم که حلاج به من گفت: من نیز می‌توانم هم‌شان قرآن بنویسم.[۲] عده‌ای هم می‌گویند: مکی از حلاج می‌پرسید: چه می‌نویسی؟ حلاج در پاسخ می‌گوید: با قرآن رقابت می‌کنم.[۳]

از نظر مکی چنین حرفی سرپیچی از فرمایشات قرآن و عدوت با راه و رسم دین است و کسی که چنین اعتقاداتی دارد نه تنها شایسته مرادی نیست بلکه کافر و ملحد است و کشتنش روا..!

میدانیم که در قرآن چنین نوشته شده که هیچ‌کس توانایی نوشتن حتی یکی از آیات قرآن یا، تقلید از آن را ندارد، و تنها خداوند با عظمت و اراده خالقیت خود می‌تواند معجزه‌ای این چنینی را آشکار کند.[۴]

باز می‌بینیم که حلاج بی‌پرده به رهبرش می‌گوید: من نیز می‌توانم با قرآن رقابت کنم. محتوای این گفته آن‌قدر ترسناک است که به آسانی نمی‌توان از

---

۱ – رسالهٔ قشریهٔ، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، ص۲۴۶؛ تاریخ التصوف فی الاسلام، ص۴۱۹.
۲ – المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، ج۶ ص۱۶۰.
۳ – رسالهٔ قشریهٔ، ص۵۸۹؛ البدایهٔ و النهایهٔ، ج۱۱، ص۱۳۵.
۴ – وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ. سورة البقرة، آیه ۲۳.

آن گذشت. چنین حرفی بدون اساسی فلسفی محال است. این عقیده‌ی کسی است که نظراتی تازه در مورد قرآن و نبوت دارد. حلاج در مورد تقدس کعبه و وظیفه‌ی حج هم، که یکی از پنج وظیفه واجب دین اسلام است، نظری مشابه دارد که در نامه‌ای که به یکی از سران قرمطیان نوشته پیداست. هنگام اسیر شدنش این نامه‌ها هم فاش می‌شوند که از او خواسته خانه خدا را تار ومار کند.[۱] و نظر خاصی راجع به حج مسلمانان دارد، «تهیه‌ی پوشش، و نظافت ۳۰ یتیم، عین حج است.»[۲]

دوم، گویا دلیل اختلاف او با مکی ازدواجش بوده. چون خانواده‌ی همسرش از هواداران زنگ بوده‌اند. بدون شک ازدواج با دختری که تمامی اعضای خانواده‌اش هوادار قیام و مردمی خلافت ستیز بودند، با عقاید مرسوم زمانه مغایرت داشت. حلاج حتی اگر علیه حکمرانان و دم و دستگاه رسمی دینی نبوده باشد، از نظر اجتماعی از رهبرش که زنگ را کافر و زندیق قلمداد می‌کرد سرپیچی کرده بود و بر خلاف رسوم اجتماعی آن زمان با خانواده‌ای وصلت کرده که علم دشمنی با دولت خلافت برداشته‌اند.

در واقع هر کدام از این دلایل، یکی از قطب‌های شخصیت حلاج را تشکیل می‌دهند و تصویری واقعی را به ما ارائه می‌دهند. رقابت با قرآن و اعتقاد به این که انسان توانایی نوشتن نوعی دیگر از قرآن را دارد، موضع کسی است که دانه‌ی تردید در درونش جوانه زده و به حد تمرد از یک نظام فکری شخصی رسیده و انتخاب همسر هم از یک خانواده متمرد و شوریده بر ظلم وستم اجتماعی، عملاً ایستادن علیه رسوم رایج و تحمیل شده‌ی اجتماعی است و به نوعی حمایت عملی از قیامی است که در تلاش از بین بردن نظام برده‌داری است. در این جا معادله‌ای منطقی بین فکر حلاج و نگرش اجتماعی او مشاهده می‌شود و می فهمیم، که طغیان او حاصل موضعی درونگر نیست.

---

[۱]-تجارب السلف، ص۱۹۹.
[۲]- در الاصول الاربعه، فصل اول، آمده است که هنگام محاکمه حلاج نوشته‌ای را به جلسه می‌آورند که در آن گفته شده انسان می‌تواند به جای حج، ۳۰ یتیم را تامین کند.

این انسان با آگاهی کامل قدم برمی‌دارد و عملاً عقاید خود را در تعارضات اجتماعی درگیر می‌کند. پس از مکی با خود فکر می‌کند که رهبر دیگر صوفیسم، جنید بغدادی، می‌تواند شورو شوق او را جواب گوید اما جنید هم چاره‌گر نیست و همان چیزهایی را می‌گوید که رهبران دیگر صوفیسم می‌گفتند و بر همان راه و رسم است. برای مثال: جنید در مورد وجود و عدم می گوید: فنا و عدم با بقاء و وجود متضاد و متفاوتند. هرچند حلاج برعکس جنید معتقد بوده که این‌ها مخالف هم نیستند و دو مرحله پیاپی‌اند، به عبارتی دیگر جلاج معتقد است مرگ به معنای از بین رفتن کامل نیست، و تغییر حالتی به حالتی دیگر است. جنید در مقابل بعضی از عقاید حلاج بی جواب می‌ماند و ناچار می‌شود بگوید: چیزی نمانده که طناب دار را برگردن خود حس کنی.[۱] حلاج در پاسخ می‌گوید: روزی که من بر دار روم تو خرقه‌ی ریا پوشیده‌ای.[۲] نتیجه می‌گریم که اگر چه حلاج در مرحله‌ی اول زندگی پابند صوفیسم بوده و عقایدش از آن نشات می‌گیرد. اما مانند صوفیان هم‌عصر خود و قبل از آن نبوده است.

این یکی از خصوصیات رشد فکری حلاج است. هیچ کدام از مورخان اشاره نکرده‌اند که دلیل کشتن او تمردش از دین بوده است، پیداست که خاصه در جامعه‌ای با فرهنگ دینی که نظام تئوکراسی بر آن حکمفرما باشد، صوفیسم هم مثل یک حرکت فکری قارچ آسا و خودبه‌خود رشد نکرده و محصول زمان و زمینه خودش است و چندین دلیل اقتصادی-اجتماعی را به میان می‌آورد. حلاج به عنوان یک انسان رویایی به امیال خود نمی‌پردازد و فرقه‌ی صوفیگری را به دور نمی اندازد. این انسان به حدی آگاه می‌شود که متوجه ناتوانی نظام فکری صوفیسم در برابر پرسش‌های بزرگ می‌شود و به همین هم اکتفا نمی‌کند که حلقه ذکر رها کند و به خط‌مشیی پشت کند که قسمت عمده‌ای از زندگی او را در برگرفته، خط‌مشیی که از همان آغاز او را به انزوا

۱-تذکرة الاولیاء، ص۵۸۵.
۲-همان، تاریخ بغداد، ج۸، ص۱۱۲.

عادت، و به او یاد داده که سرپیچی و تمرد روش انسان خداپرست و صوفی نیست، و مخالفت با حکمرانان، سرپیچی از قدرتی است که خداوند به عظمت خود به کسی بخشیده که سایه او روی زمین است و بر مردم واجب است که مطیع فرامین او باشند. دریدن خرقه‌ی صوفیان که رمز خداپرستی و دوری از همه مسائل دنیوی است نهادن اولین گام برای تمردی عظیم تر می‌باشد. پس از آن با مردم عادی می‌آمیزد،[۱] یعنی عملاً از گوشه‌گیری دست برمی‌دارد و به گرداب کشمکش‌های اجتماعی وارد می‌شود. این موضع مخالفت بی‌پرده با رسوم صوفیسم است و هم‌زمان تلاشی برای درک واقعی زندگی مردم و آشنایی با خواستهای‌شان است. این عمل حلاج کنشی متفاوت است. مرحله‌ای تازه از رشد فکر و آگاهی اجتماعی است که در شخص حلاج بروز می‌کند. پیداست که این آگاهی هم در نتیجه‌ی یک فرآیند طولانی اجتماعی است که در زمینه‌ی احتیاجات مادی زندگی اجتماعی بروز می‌کند.

اگر موضع حلاج موضعی شخصی باشد، باز نمی‌شود آن را از حدود آگاهی اجتماعی دور کرد، چون در هر مرحله‌ی تاریخی آگاهی فردی طبق موقعیت زندگی جمعی به وجود می‌آید. آگاهی فردی نشات گرفته از آگاهی عمومی اجتماع در مرحله‌ای خاص است و چهره‌ی خاصش هم به وضعیت اجتماعی فردی مربوط است، یعنی فرد آگاه وابسته به کدام طبقه‌ی اجتماعی است؟ پیداست استعداد و تربیت شخصی نقش مهمی در این میانه ایفا می‌کند، این هم واقعیت ارتباط دیالکتیکی میان آگاهی فردی و آگاهی اجتماعی را بهتر ثابت می‌کند، آگاهی اجتماعی با تلاش و کوشش فردی رشد و پیشرفت می‌کند. اما آگاهی اجتماعی نیز هست چون همان فرد محصول موقعیتی اجتماعی و زندگی مرحله‌ای مشخص است.[۲]

همان نیارهای مادی زندگی انسان زمینه رشد آگاهی اجتماعی است که اگر ضرورتی اجتماعی نباشد نمی‌تواند رشد و نموی داشته باشد. آگاهی هم در

---

[۱] - اخبار الحلاج، ص۳۴.
[۲] - المادية التاريخية ص۴۱۲.

گونه‌های مختلف معرفت و هنر انعکاس می‌یابد و ارتباطی دیالکتیکی آنها را به هم پیوند می‌دهند و زندگی معنوی جوامع را می‌سازد. شاید خط‌مشی معتزله که شک و انتقاد را پایه و اساس تفکر انسان قرار دادند، یکی از فرایندهای رشد اگاهی اجتماعی باشد، آنها به جای روی آوردن به خدا، به انسان روی آوردند و او را منشاء همه چیز قرار دادند،[۱] و عقل محک بررسی و اثبات شد.

سفر و کنجکاوی بخشی از شخصیت اوست. او به هندوستان سفر می‌کند،[۲] نزد رازی مقیم می‌شود و با فلسفه‌ی یونانی آشنا می‌گردد.[۳] و عقاید رازی تاثیر زیادی در او داشته، خاصه این فیلسوف نظر متفاوتی در مورد نزول قرآن و مقام پیامبری و همه‌ی مسائل دینی داشته و تاثیر عمیقی بر فکر و اندیشه حلاج گذاشته است. رازی بعثت پیامبران و نزول ادیان را از دیدی عقلانی نقد می‌کرد. رازی در «العلم الالهی»، «فحاریق الانبیاء»، «الطب الروحانی» و «مقال اللذة» عقاید خاص خود را در مورد دین و انتخاب پیامبران ابراز می‌کند.[۴] و علناً معجزه بودن قرآن را رد می‌کند. این فیلسوف برای اثبات عقایدش در مورد پیامبران به دو مدرک استناد می‌کند: اول: ادله‌ی عقلانی، دوم: ادله‌ی تاریخی

اول: ادله‌ی عقلانی. در کتاب الطب الروحانی می‌گوید: خدای بزرگ به ما عقل داده که به وسیله آن اهداف دور و نزدیک خود را بشناسیم. عقل

---

[۱] - بایزید بسطامی قبل از حلاج گفته: «سبحانی، ما اعظم شانی.» شطحات الصوفیة، ص۳۰، «من خدا هستم و غیر از من خدای دیگری نیست، مرا بپرستید». تذکرة الاولیا، ج۱، ص۱۱۶، یا «به خدا که پرچم من از پرچم محمد مقدس‌تر است» شطحات، ص۳۰، یا «ای خدا قبل از این که تو به من فرمان دهی، باید تو فرمان مرا انجام دهی!» شناخت عرفان و عارفان ایران، ص ۲۳۹.

[۲] - تاریخ الشعوب الاسلامیة، ص۲۳۸.

[۳] - همان.

[۴] - به عقیده‌ی علی میر فطروس چون محتویات آن نوشته‌ها با عقاید و تحلیل‌های مرسوم دانشمندان اسلام مغایر بودند، فتوای سوزاندنشان داده شد. امروزه دو کتاب «نقض الادیان» و« مخاریق الانبیاء» موجود نمی‌باشند. نک: حلاج. ص۹۵. دکتر عبدالرحمن بدوی می‌گوید: قسمت مهمی از مطالب مخاریق الانبیاء، در کتاب ابوحاتم الرازی هست که با رازی فیلسوف مجادله دارد. شرق‌شناس معروف کراوس آن قسمت را در جلد پنجم مجله شرقیات منتشر کرد. باز، قسمت اول آن مطالب به نام «رسائل فلسفیه» (القاهره ۱۹۳۹) منتشر شد. نک: من تاریخ الالحاد فی الاسلام. عبدالرحمن بدوی. ص۲۰۱. نکته این‌که: دکتر عبدالرحمن بدوی، به کتاب نقض الادیان اشاره نکرده است.

بزرگترین نعمت خداست و از همه چیز برای ما لازم‌تر است. به وسیله‌ی عقل میدانیم چه چیزی مفید است و چه چیزی برای گذران زندگی لازم است، همچنین به وسیله عقل به آرزوهایمان می‌رسیم، اسرار را می فهمیم، با عقل خدای بزرگ رامی شناسیم که بزرگترین و مهمترین چیز برای ماست. خوب اگر وظیفه و اساس عقل باشد، نباید از آن بکاهیم و مقام آن را تقلیل دهیم.[1]

رازی که عقل را وسیله‌ی آگاهی میداند، ایده‌ی نبوت را به معنای انتخاب شخصی که وظیفه راهنمایی مردم به او سپرده شده باشد، رد میکند. یعنی نقشی به معنای حلقه‌ی ارتباط بین خالق و مخلوق را نفی می‌کند، ومخالف پناه بردن به چیزی خارج از عقل است که پیامبری نامیده می‌شود.[2] انسان‌ها برابرند، عقل نمی‌پذیرد، خداوند فردی را انتخاب کند و توسط او راه راست را به مردم نشان بدهد. چنین فرمانی غیر از بدبختی و جنگ و جدل به نام دین هیچ نفعی برای اجتماع انسانی نداشته.[3] رازی وقتی که عقل را محک اعتقاداتش قرار مي‌دهد، با مدرک عقلانی هم راستی و درستی افکار خود را ثابت می‌کند و می‌گوید که بر چه اساسی خداوند کسی را به کسی دیگر ترجیح می‌دهد؟ آیا این کار باعث اختلاف و دوگانگی نمی‌شود. همان طوری که بین گروه‌ها و دسته‌های وابسته به ادیان مختلف رخ داده است.[4]

این ادعا، می‌رساند که او شکی عمیق داشته و فکر می کند: باید خداوند توسط حکمت خود بین انسان‌ها مساوات برقرار کند و اجازه ندهد دوگانگی و اختلاف به وجود آید، نه این‌که چند نفری را انتخاب و پیامبر نماید که بعداً خود را صاحب گروه و دسته‌های مختلف کنند و جنگ و جدل راه بیندازند، آیا عادلانه است که مقامی اجتماعی به یک شخص سپرده شود؟ این امتیازی است که به شخصی داده می‌شود در حالی که مردم برابر به دنیا می‌آیند.

---

[1]- من تاریخ الالحاد فی الاسلام. عبدالرحمن بدوی. ص۲۰۲
[2]- همان.ص۲۰۳.
[3]-حلاج، ص۱۴۴. نک: تاریخ فلسفه اسلامی. هانری کوربن. ص۱۶۲. نیز: دائرة المعارف الاسلامیة، ج۹، ص۴۵۵
[4]- همان، ص ۲۰۵.

تفاوت میان دو نفر در این است که: هر کسی به جنبه‌ای از زندگی اهمیت می‌دهد و فراموش می‌کند، اگر همه عموماً به یک مورد بپردازند توانایی عقلانیشان هم برابر خواهد بود.[1]

ادله‌ی تاریخی، ایده‌ی نبوت که اساس آن بر وحی گذاشته شده طبق تحلیل رازی سرشار از تضاد است، او معتقد است که اگر منشاء پیام خداست. و همه فرموده‌ها از او و به وسیله‌ی پیامبر برای مردم نازل شده، چرا در میان آنها تفاوت وجود دارد؟ آشکار است که هر پیامبری رسالتی خاص خود دارد و فرامین نه تنها متفاوت، بلکه با هم مخالف و علیه یکدیگرند. در نتیجه دو احتمال وجود دارد: یا از مرجع اصلی دچار اختلاف شده، یا آنهایی که می‌گویند ما فرستاده‌ی خداوند هستیم و به نام او مردم را راهنمایی می‌کنند راست نمی‌گویند. عیسی گفت: من پسر خداوندم. موسی گفت: من پسر ندارم. و محمد هم می‌گوید: من آدمیزادی مثل تمامی انسانها هستم. قبلاً مانی و زرتشت برعکس موسی و عیسی و محمد از بنیاد نهادن دنیا و دلیل خیر وشر گفتند. مانی برعکس زرتشت از جهان تاریکی و جهان روشنایی صحبت کرد. محمد می‌گفت عیسی کشته نشده. یهودی و مسیحی این را انکار می‌کنند و معتقدند که کشته شده و به صلیب کشیده شده.[2]

رازی از این دیدگاه علیه ایده‌ی نبوت می‌ایستد و می‌توان چکیده‌ای از عقاید او را در این چند نکته بازگو کرد: اول: عقل به تنهایی برای آگاهی انسان از خیروشر و خوب و بد کافی است، به وسیله‌ی عقل هم می‌توان اسرار خدایی را درک کرد، فقط عقل می‌تواند رهبر و راهنمای انسان شود، و اگر همه این‌ها از وظایف عقل باشند، چه نیازی هست که چند نفری رهبر و راهنما و مافوق مردم عادی باشند.

دوم: تفکیک چند نفر برای این که مردم را رهبری کنند خود تبعیض

---

[1] – همان.ص۲۰۶

[2] – من تاریخ الالحاد فی الاسلام. ص۲۰۷؛ نک: فصول مستخرجه من کتاب «اعلام النبوة»، ابی حاتم الرازی، المنشورة فی (شرقیات)، ج۵. ص۳۶۲ . روما ۱۹۳۶

اجتماعی است و باعث ارجحیت دادن یک نفر بر افراد دیگر است، در حالی که انسانها برابر به دنیا می‌آیند. سوم: محتوای پیام پیامبران متضاد است، در حالی که منشاء همه یکی است. پس آنها رسولان خداوند نیستند و دروغ می‌گویند.

این عقاید رازی در مورد رسالت علناً شک کردن به اصول دین است. یعنی انتقاد رازی به تنهایی متوجه دین اسلام نیست، بلکه انتقادی است بر تمامی ادیان، خود او نیز این واقعیت را نهان نمی‌دارد و می‌بینیم که راجع به یکایک این ادیان صحبت می‌کند و آنها را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد. در مورد دین یهود می‌گوید: یهودی از قول موسی گفتند که: خداوند ازلی است و کسی او را نساخته و نه چیزهای مفید به او سودی می‌بخشند و نه چیزی ضرری به او میرساند، در حالی که در تورات آمده: «اگر چربی به داخل آتش انداخته شود خداوند آن را استشمام می‌کند»، چگونه می‌توان این دو کلام مخالف را با هم در یک راستا قرار دارد؟ در جایی هیچ چیزی تغییری در خداوند ایجاد نمی‌کند و در جایی بوی گوشت را استشمام می‌کند.! در تورات آمده: «خداوند ازلی است و ساخته نشده». در جایی دیگر شبیه پیرمردی سپید موی است! این هم تشبیهی است که صفت انسانی به خداوند می‌دهد.[۱]

درباره‌ی دین مسیح می‌گوید: مسیحیان از قول عیسی گفتند که آمده‌ام فرامین تورات را تکمیل کنم. در حالی که تمامی قوانین تورات را منحل کرده و آنها را با قوانین دیگری عوض کرده است. گفتند عیسی پسر و پدر و روح القدس است، و این هم[۲] مغایر با توحید است که در اوایل دین بر آن تاکید می‌کرده اند. رازی به تفصیل از زرتشتی‌گری و مانوی‌گری حرف می‌زند و از دیدگاه عقلانی آنها را بررسی می‌کند و به تفاوت‌های میان‌شان اشاره می‌کند.[۳] البته به عنوان شخصی دارای یک خط‌مشی فلسفی این را هم از یاد

۱- همان ، ص۲۰۸-۲۰۹.
۲- همان. ص۲۰۹.
۳- همان. ص۲۱۰-۲۱۱.

نمی‌برد که از پیدایش دین و اقناع مردم حرف بزند. برای همین هم هوشیارانه به عوامل تاریخی و اجتماعی اشاره می‌کند و انتشار دین را به ۱- تقلید ۲- قدرت ۳- ظاهر و ۴- عادت ربط می‌دهد.

۱- تقلید: مردان دین، افکار دینی را نسل به نسل به ارث می‌گذارند وبه یکدیگر سفارش می‌کنند که به مردم دستور دهند از قوانین و مقررات پیروی کنند و اجازه ندهند که فراموش شوند. تبدیل امور به سنت اجتماعی. دلیل عمده‌ای بر اهمیت آن از نظر مردم عادی می‌باشد. از نظر روانی تکرار سبب امتناع می‌شود.

۲-قدرت: دولت به مثابه‌ی ابزار طبقه‌ی حاکم، در هر مرحله از تاریخ موظف است نظامی قانونی در راستای منافع اقتصادی- اجتماعی طبقه‌ی حاکم ایجاد کند. دین به مثابه بخشی از روبنای جامعه در تاریخ دولت، وسیله‌ای معنوی بوده برای استحکام بیشتر قدرت دین و این انسان را به برده‌ای بی‌اراده تبدیل و سرنوشت انسان را به خواست و اراده‌ی خداوند وابسته و ستم‌ها را به نیروی متافیزیکی ربط می‌دهد. راضی کردن انسان به گردن نهادن به مشکلات این دنیا در مقابل دنیای پس از مرگ، غیر از گول زدنشان چیز دیگری نیست. حاکمان در راستای منافع خود دولت را "خدای روی زمین" نام نهادند. و چون دین قسمتی از ایدئولوژی دولت، و دولت هم مثل وسیله‌ای برای سرکوب در دست طبقه‌ی حاکم بود نهادهای دینی نیز جزئی از روند سرکوب شدند. در طول پیدایش دولت، مردان دین و عاملین‌شان منبری برای تثبیت قدرت طبقه‌ی استثمارگر بوده‌اند، طبقه‌ای که منافع اقتصادی‌شان را از استثمار مردم تأمین می‌کردند. استفاده از زور، تحمیل وظایف دینی، مجازات تمرد و وضع قانون برای دفاع از پایه‌های دین، وظایفی هستند که تمامی نظام‌هایی که دین را از دولت جدا نکرده‌اند دارا هستند. و این از ویژگی‌های نظام تئوکراتی است که در آن ریاست دولت، هر دو قدرت سیاسی و دینی را به دست دارد.

۳- ظاهر: گوشه‌گیری، انزوا و خود را به خداپرستی و پیروی از وظایف دینی

و راهنمایی مردم اختصاص دادن، پوشیدن لباس‌های خاص، گذاشتن ریش و استفاده از کلمات و جملات پیچیده و نامفهوم، در میان مردم ساده و بی سواد باعث حیرت و ترس می‌شود. خصوصاً که مردان نادان و زنان و کودکان[۱] آنها را می‌بینند و حرفهای‌شان را می‌شنوند و در جامعه آن را پخش می‌کنند.[۲]

۴-عادت: انجام مداوم وظایف دینی و تکرار روزانه‌ی رسوم، باعث محکم‌تر شدن اعتقاد در درون انسان می‌شوند. عادت زمینه‌ی روانی - اجتماعی دارد، انجام یک رسم اجتماعی به طور همیشگی در هر اجتماعی آن رسوم را قسمتی از طبیعت آن اجتماع خواهد کرد و در درون آن اجتماع ریشه‌ای عمیق خواهد دواند، برای همین هم در تاریخ پیدایش افکار دینی، بانیان ادیان تلاش کرده‌اند انجام وظایف دینی را به صورت روزانه در بیاورند، تا به خاطر تکرار اعتقاد انسان محکم‌تر شود و فرصت پشیمانی و بازگشتن برایش نماند.

ایجاد پرستشگاه‌ها و معابد و صرف هزینه‌های زیاد و بی حساب برای انجام وظایف دینی و اختصاص بودجه خاص و بخشش امتیازات اجتماعی به مردان دین، برای رساندن پیامهای‌شان همه برای این است که خصوصیات اجتماعی دین از بین نرود و مردم از آن پیروی کنند.

رازی در نقد تناقضات ادیان، درباره‌ی تورات می‌گوید موسی از سفره و خوراک و کباب گوشت و رسیدن بو و طعم آن به خدا می‌گوید، و یا خداوند را به پیرمردی ریش سفید تشبیه کرده است.[۳] رازی همه راویان حدیث را دروغگو و ریاکار و نادان میداند و معتقد است که حرف‌ها و روایات‌شان، خلاف و دور از واقعیت است، برای مثال حدیثی که از پیامبر نقل می‌کند: «خداوند را در زیباترین چهره دیدم، وقتی دست بر شانه‌ام نهاد سردی انگشتانش را در هر دو نوک پستانهایم حس کردم»،[۴] و نیز از آیه‌هایی می‌گوید که خداوند را به انسان تشبیه می‌کنند، مثل «خداوند بر تخت خود

۱- همان.ص۲۱۳.

۲- همان.

۳- همان. ص ۲۱۴.

۴-(رایت ربي في احسن صورة و وضع یده بین کتفي حتی و جدت برد انامله بین ثندوتي) همان.

نشسته.»[1]

و سپس به مسئله‌ی مرگ عیسی می‌پردازد و حرف‌های یهودی‌ها و مسیحیان را با قرآن مقایسه می‌کند که او را مرده می‌پندارند، اما در قرآن آمده که زنده مانده.[2] رازی محتوای قرآن رامتناقض میداند و معتقد است مطالب آن افسانه‌هایی قدیمی هستند. انتقاد او از قرآن تنها به محتوای آن معطوف نیست، بلکه حتی کلمات و جملات آن را به زیر تیغ انتقاد می‌برد و می‌گوید: شما می‌گویید قرآن یک معجزه است و کسی که این را قبول ندارد سوره‌ای مثل سوره‌های قرآن را برای‌مان بیاورد اگر منظورتان از نوع زبان آن است، می توانیم هزار نمونه از حرف‌های خطیبان و واعظان و شاعران را برای‌تان بیاوریم که از نظر بلاغت بسیار شیواتر و از نظر معنا کامل‌تر و از روی مفهوم‌رسانی قوی‌تر و از نظر صنعت شعری کامل‌تر هستند، و اگر باز هم متقاعد نمی‌شدید، ما هم از شما می خواهیم که نمونه‌ای زیباتر از آثار آنها به ما نشان بدهید.۴ یعنی در واقع مسئله‌ی بی‌نظیر بودن قرآن در نزد رازی ربطی به اعجاز ندارد، بلکه به قدرت هنری و توانایی بلاغی و قدرت ابراز و شیوایی زبان مربوط می‌شود و این‌ها هم به توانایی و لیاقت شخصی ربط دارد و هرگز هم آثار دو نفر شبیه هم نخواهند بود و با هم برابری نمی کنند.

بحث بر سر صفت‌های خداوندی و مسئله‌ی قرآن که آیا نازل شده یا کسی آن را نوشته، مطالبی تازه در جهان اسلام نبوده‌اند. آشنایی آن اجتماع با فلسفه‌ی یونانی و مصری و هندی که نهضت‌های عقلانی را گسترش دادند، نگرش معتزله را به مفهومی جدید احیا کردند. این نگرش‌های جدید فکری صفات خداوندی و مسئله‌ی قرآن را به قالبی فلسفی در آوردند و تحلیل صفات خداوند و نزول قرآن را به مفهوم توحید ربط دادند. اما تحلیل‌های معتزله بر مفهوم توحید زمینه‌ای فلسفی داشت، یعنی بدون ارجاع به متون

---

[1]- « الرَّحمنُ علَى العَرشِ استَوى » سورۀ طه. آیه ۵. یا « ويَحمِلُ عرشَ ربِّكَ فوقَهُمْ يومَئذٍ ثمانيةٌ. سورۀ الحاقة. آیه ۱۷

[2]- همان. مرجع. ص۲۱۵

شریعت اصل توحید را با تحلیلی عقلی می‌سنجیدند و آن بخشی را که با فکر فلسفی آنها هم‌سو بود مدرک و سند قرار می‌دادند. و آنهایی را که ظاهراً با تحلیل‌هایشان هم سو نبود تاویل می‌کردند، و در نتیجه عقل را اساس قرار دادند و شریعت می بایست با تحلیل عقلی هم‌سو شود نه برعکس.

به گفته‌ی شهرستانی معتزله اعتقاد دارند که نباید خداوند را به هیچ موجودی تشبیه کرد و صفاتی چون چهره و تن و مکان و حرکت و تغییر و مرگ و تاثیر به او داد.[۱]

مسعودی نیز می‌گوید: همه معتزلیان معتقد بودند که خدای بزرگ شبیه هیچ چیزی نیست، نه پیکر است و نه نژاد، نه جزء و نه جوهر، بلکه خالق تن و جنس و جوهر است، و هیچ کدام از احساسات بشری نه در این دنیا و نه در قیامت آن را درک نمی‌کنند، نه مکانی دارد و نه فاصله، نه زمان دارد و نه جایگاه و تمام هم نمی‌شود، از هیچ همه چیز به وجود آورده و خلق کرده، تنها خودش ازلی و ابدی است، قدیم است و همه چیزهای دیگر را او خلق کرده.[۲]

یکی دیگر از نظریات معتزلیه در مورد خداوند این است که خداوند واحد و یگانه است و هیچ چیز مثل او نیست و همه چیز را می‌بیند و می‌شنود و نه پیکر و نه شبح، نه جسم است و نه تصویر، نه گوشت و نه خون، نه انسان است و نه جوهر، نه هیچ شکل خاصی دارد، بی‌رنگ و بو و طعم است، حس لامسه ندارد، نه گرم و نه سرد است، نه مرطوب و نه خشک است نه طول و نه عرض، نه سطح و نه ارتقاع ندارد، نه جمع می‌شود و نه مجزا، نه حرکت دارد و نه جایی را اشغال می‌کند، نه تقسیم می‌شود و نه اندام و قسمت‌های مجزا دارد. نه پایین دارد و نه بالا، نه پس و نه پیش، نه جایی دارد و نه وقت، نه گوشه‌گیر و نه جمعی است، و نباید به او صفاتی داده شود که مخلوقات دارند، نباید طوری وصف شود که از جایی یا از طرفی خاتمه می‌یابد، نه از کسی زاده شد و نه کسی از او زاده می‌شود، هیچ چیزی براو تاثیر ندارد و هیچ

۱- الملل و النحل، الشهرستانی ج۱. ص۴۹.
۲- مروج الذهب، ج۳، ص ۲۵۱.

چیزی او را پنهان نمی دارد، هیچ چیزی او را کامل نمی‌شناسد. نه با مردم مقایسه می‌شود و نه به هیچ وجه شبیه مردم است. نه بیمار می‌شود و نه ناقص، نه خیال و نه وهم می شناسندش، ازلی است و قبل از همه‌ی چیزهای دیگر وجود داشته است، دانا و تواناست و جاوید. چشم نمی‌بیندش و وهم و خیال نمی‌فهمندش، شنیده نمی‌شود به هیچ شبیه نیست، دانا و تواناست، اما نه مثل داناهای زنده. او ازلی است و غیر از او خدایی دیگر نیست. نه شریک دارد و نه وزیر و نه کسی برای خلق چیزها به او کمک کرده، و هیچ چیزی را شبیه چیزهای قبلی نساخته و خلق چیزها برای او یکسان است. نه چیزی در نزد او آسان و نه هیچ برای او سخت است. هیچ چیزی برای منفعت خودش نیست و هیچ چیزی هم به او ضرر نمی‌رساند. نه خوشی و لذتی حس می کند و نه درد و آزار، هدف و آرزویی ندارد که به انتها برسد. پیر و از کار افتاده نمی‌شود و از بین نمی‌رود.[۱]

معتزلیه آن طوری که در این متون دیده می‌شود حرف از وحدانیت خداوند می‌زنند. هدف آنها دادن عدد یک (واحد) به او از نظر ریاضیات و حساب نیست.

آنها وقتی که از وحدانیت خداوند صحبت می کنند می‌خواهند بگویند که هیچ‌کس مثل او نیست. (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)[۲] مجتهدان دیگر اسلام براساس اعتقاد دینی تحلیل و بررسی می‌کنند و معتقدند که متون قرآنی باید عیناً آن طوری که هستند تحلیل شوند و نباید تاویل شوند. هرچند معتزلیه تاویل را اساس تحلیل‌های عقلانی قرار دادند. بخصوص برای تحلیل آیه‌هایی که صفت انسانی به خداوند می‌دهند و او را به موجودات تشبیه می‌کنند. طبق نظر معتزله عقل این را نمی‌پذیرد که ذات خداوند از چند چیز مثل ارگانیسم و فاصله و مکان و زمان و جوهر و حجم به وجود آمده باشد. چون تمامی این‌ها برعکس افکار توحیدی هستند و مادامی که عقل وحدانیت خداوند را ثابت

۱- النزعات المادية، ج۱. ص۶۵۱-۶۵۲؛ نک: مقالات الاسلاميين. ابوالحسن الاشعری. ص۱۵۵
۲- سوره الشوری. آیه ۱۱

کرده باید به معنی آن آیه‌هایی که مفهومی مشخص و آشکار دارند و محکمات هستند ایمان بیاوریم، و سایر آیات که متشابهات هستند باید به طریقی تاویل شوند که با تحلیل‌های عقلانی هم سو باشند.[1]

آیات متشابهات آیاتی هستند که به ظاهر صفت چیزی را به خداوند می‌دهند، برای مثال «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»[2] در این آیه چنین می‌نماید که خداوند مثل انسان دست دارد، و« وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ »[3] انگار در این آیه از چهره خداوند صحبت شده، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى »[4] مفهوم این آیه نیز چنین است که انگار خداوند آدمیزادی است که بر تخت نشسته.[5] معتزله تفسیری عقلانی را اساس قرار دادند تا آیاتی را تحلیل و بررسی کنند که صفت مادی به خداوند می‌بخشند.

برای این منظور هم معانی ظاهری و زبانی را کنارنهاده و فراموش کردند، و به جای آن معانی و مفاهیم مجازی را به وجود آوردند. در چندین جای قرآن صفات دانا، توانا، نامیرا، گویا، شنوا و بینا به خداوند نسبت داده شده، و معتزله این را هم براساس توحید تفسیر کرده‌اند و براین اساس که خداوند ذات مرکب نیست، گفتند: نباید به او صفات دیگری داده شود. چون صفات بسیار بر بسیاری ذات خداوندی دلالت دارد و این هم فکر توحید را از اساس به هم می‌ریزد. برای مثال: صفت قدیم که معنای ازلی را می‌رساند و یگانگی یعنی بی‌شریکی، در نزد معتزله مسئله‌ای مهم بوده، هدف آنها صفات دیگری بودند، مثل دانا، توانا، نامیرا....[6]

طبق تحلیل‌های اینان، این صفات بجز ذات خداوند چیز دیگری نیستند. چون تنها یک چیز هست و آن هم ذات خداوند است. وقتی که گفته می‌شود

---

[1]- النزعات المادية ، ج۱، ص۶۵۳ *این موضع معتزله همان موضع صوفیسم است در مورد تحلیل معانی قرآنی و مسئله ظاهر وباطن.

[2]- سوره الفتح، آیه ۱۰.

[3]- سوره الرحمن، آیه ۲۷.

[4]-سوره طه، آیه ۵.

[5]- نک: النزعات المادية ج۱. ص۶۵۳

[6]- الملل و النحل، ج۱. ص۵۱-۵۲

خداوند تواناست یا خداوند دانا و نامیراست. بدین معنی است که او به‌خودی خود توانا، دانا و نامیراست. چون به دلیل توانایی، توانا نشده، یا به دلیل دانایی، دانا نشده، چنین تحلیل‌هایی یعنی ساختن چند صفت جداگانه برای ذات خداوند، صفت جدا جدا هم یعنی ذات جدا جدا، و این برعکس افکار توحیدی است. و همین افکار فلسفی را هم اساس مسئله‌ی نزول قرآن قرار می‌دهند. گفتیم که معتزله به وحدانیت ذات خداوند معتقدند و تمامی صفاتی را که به صورت ظاهری به خداوند داده شده، رد می‌کنند. پس نمی‌توان صفت متکلم هم به او داد.[۱]

در آیه‌ای خداوند با موسی حرف زده، و در جایی دیگر قرآن کلام خدا نامیده شده است.[۲] معتزله در این مورد می‌گویند این صفات ذات خود خداوند هستند و ذات خداوند قابل تغییر نیست، پس اگر صفات ذات او هستند و غیرقابل تغییر و قرآن هم گفته‌ی خداوند، که قرآن هم مطالب مخالف دارد، یعنی تعدادی از آیات به مسلمانان وعده و وعید می‌دهند، و تعدادی هم روایت و اخبار و داستان و سرگذشت هستند و بعضی هم قانون و مقررات اجتماعی که برای مسلمانان وضع شده است. پس اگر متکلم ذات خداوند باشد، و تمامی مطالب قرآن هم سخنان خداوند باشند، نتیجه می‌گیرم که ذات خداوند هم باید متغییر باشد و پیداست که این خلاف توحید است. به این ترتیب برای حل این مشکل معتزله را به بن‌بست کشانده، و گفتند قرآن ازلی نیست و خداوند مثل هر چیز دیگر آن را خلق کرده و به همین نیز اکتفا نکردند و گفتند: این مورد که قرآن ازلی باشد، عکس محتوای آیاتی است که از قوانین و مقررات اجتماعی صحبت می‌کنند: اگر قرآن گفته خدا باشد، از ذاتی آمده که ازلی است، یعنی آن فرامینی که در قرآن برای مسلمین آمده، قبل از این که انسان که فرمان برای او صادر شده، خلق شده باشد آمده و این هم از

---

[۱]- اشاره به آیه « وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً » سوره نساء، آیه ۱۶۴
[۲]- اشاره به آیه « وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ » سوره توبه. آیه ۶

نظرعقلانی قابل قبول نیست. چون خداوند فرمان به چیزی که موجود نیست نمی‌دهد. و سخن هم (به این مفهوم که قرآن کلام خداست) برای این که کلام شود باید متکلم و شنونده داشته باشد و ازلی بودن قرآن یعنی متکلم بوده ولی شنونده‌ای نداشته است، و این هم عقلانی نیست و راهی برای وضع قانون و مقرراتی اجتماعی برای چیزی که خود هنوز موجود نیست وجود ندارد.

نیز می‌گفتند: قرآن جا و مکان دارد و از کلمات و صداها به وجود آمده و هر چیزی که جا و مکان داشته باشد جسم است و قابل از بین رفتن. ذات خداوند هم دارای حجم نیست و قرآن متشکل است از حروف و صداها و قرائت می‌شود و شنیده می‌شود و جایگاه این حروف و صداها ابزار نطق و سمع هستند، همه این حروف روی کاغذ هستند و می‌توان چندین کپی از آن نوشته شود. پس در این صورت، جایگاه دارند و هر چیزی که جایگاه یا مکانیت داشت مادی است، این حروف و صداها که قرآن را تشکیل می‌دهند پس از این که از دهان خارج می‌شوند و شنیده می‌شوند از بین می‌روند و به این ترتیب از جوهر اصلی خود که خداست دور می‌شوند و خداوند هم نه مکانی دارد و نه جسم و نه از بین می‌رود. به این ترتیب معتزله به این نتیجه رسیدند که قرآن نه ازلی است و نه همتای خداوند، بلکه مثل هر چیز دیگری تصنعی است.[۱]

قبل از اسلام افکار توحیدی، در میان عده‌ای روشنفکر آن زمان شبه جزیره‌ی عربستان وجود داشت. که به «الحنفاء» معروف بودند و بیشتر اشعار و گفتارشان حول توحید بود.[۲] هیچ کدام از تاریخ‌نویسان اسلامی و عرب تا به امروز نتوانسته‌اند راجع به تاثیرات ورقة بن نوفل» بر شخصیت پیامبر سخن نگویند.. این شاعر که ابتدا یهودی بود و سپس مسیحی شد، قبل از ظهور اسلام به دلیل خویشاوندی با خدیجه با پیامبر آشنا شده و در افکار و عقایدش

---

[۱] - برای آشنایی بیشتر نک: ضحی الاسلام. احمد امین. ج۳. ص۳۴-۳۵. الملل و النحل. الشهرستانی. ج۱. ص ۴۸-۶۸. النزعات المادیة. ج۱. ص۶۴۹-۶۷۹. المعتزله و مشكلة الحرية الانسانية. ص۴۹-۶۵. دکتر محمد عمارة.

[۲] - معروف ترین آنها امیه ابن ابی صلت، ورقۀ بن نوفل، قص بن ساعده، سیف بن ذی یزن، زهیر بن ابی سلمی، عبدالله القضاعی، کعب بن لوئی، زید بن عمر و.... هستند. نک: النزعات المادیۀ. ج۱. ص۳۱۰.

بسیار تاثیر داشت. علی الخصوص که آشنایی کامل با تورات و انجیل داشت[۱] و یکی از همان افرادی بوده که در شبه جزیره عربستان عقاید بت‌پرستی را رد و توحیدی بود؛ نیز تاثیرات امیة بن ابی صلت[۲] به خاطر عقایدش در مورد بت‌پرستی، توحید و معاد اهمیت نقش این شاعر هم فقط به دلیل شاعر بودنش در آن زمان نبوده، بلکه در این است که تا بعد از ظهور دین اسلام زیسته ومحتوای اشعارش کاملاً با دین اسلام هم سو ومطالب‌شان یکی هستند.[۳] بهشت و دوزخ در اشعار امیه همان بهشت و دوزخی هستند که در قرآن از آنها صحبت شده. موسی و هارون و فرعون و یونس و نهنگش، داستان اسکندر و ابراهیم و پسرش اسماعیل و چگونگی تولد عیسی تمام آن اطلاعاتی هستند که در اشعار امیه آمده‌اند.[۴] برای آشنایی بیشتر خواننده لازم دانستیم چند بیت از اشعار این شاعر و تعدادی از آیات قرآن را بنویسیم.[۵]

شعر امیه:

الا ایها الانسان ایاک والردی — فانک لا تخفی من الله خافیا

آیـات: يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنكُمْ خَافِيَةٌ [۶] إِنَّ اللّهَ لاَ يَخْفَىَ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاء[۷] إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا [۸]
قُلْ إِن تُخْفُواْ مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللّهُ[۹]

و ایاک لاتجعل مع الله غیره — فان سبیل الرشد اصبح بادیا

---

[۱] – البحث عن منقذ. فالح مهدی. ص۱۷۴.

[۲] – تا به حال سال تولدش معلوم نشده، به نظر مورخان و منتقدان این شاعر به شام رفته و با مردان مسیحی رابطه قرار کرده، اهل مطالعه و نویسنده‌ای بزرگ بوده است. به خاطر ارتباط نزدیکی که با پدران کلیسا داشته گفته‌اند که نشانه پیامبری داشته. یعنی همان ارتباط بین «بحیرا و جبر» با پیامبر را برای امیه و مردان کلیسا قایل هستند. نک: البحث عن منقذ. ص۱۸۸. تاریخ الاعرب قبل الاسلام، القسم الدینی. ص۳۷۹–۳۸۰. شعراءالنصرانیة. الاب لویس شیخوالیسوعی ۲۱۹–۲۲۰

[۳] – البحث عن منقذ. ص۱۸۸.

[۴] – همان. ص۱۹۰.

[۵] – این مقایسه در کتاب البحث عن منقذ. انجام شده. نک: ص۱۸۹–۱۹۰–۱۹۱

[۶] – سوره الحاقة. آیه ۱۸.

[۷] – سوره ال عمران. آیه ۵.

[۸] – سوره فصلت. آیه ۴۰.

[۹] – سوره ال عمران. آیه ۲۹.

آيات: لاَّ تَجْعَل مَعَ اللّهِ إِلَـهاً آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُوماً مَّخْذُولاً[۱]
وَلاَ تَجْعَلْ مَعَ اللّهِ إِلَهاً آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُوماً مَّدْحُوراً[۲]
وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ[۳]

اله العالمين و كل الارض و رب الراسيات من الجبال

آيات:
وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ.[۴] وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِـيَ أَن تَمِيـدَ بِكُـمْ وَأَنْهَاراً[۵]
وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِهِمْ.[۶] وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُم مَّاء فُرَاتاً[۷]

بناهـــا وابتنى سبع شدادا بلاعمـــد يربن ولا رجال

آيات: اللّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا[۸].
أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّمَاء بَنَاهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا.[۹]

وســـــواها و زينها بنور من الشمس المضيئة و الهلال

آيات: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ[۱۰]
ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ[۱۱]

و شق الارض فانتبتت عيونا وانهارا من العنب الزلال

---

[۱]- سوره الاسراء. آيه۲۲.
[۲]- سوره الاسراء. آيه ۳۹.
[۳]- سوره الذاريات. آيه ۵۱.
[۴]- سوره الحجر آيه ۱۹.
[۵]- سوره النحل. آيه ۱۵.
[۶]- سوره الانبيا. آيه ۳۱
[۷]- سوره المرسلات. آيه ۲۷
[۸]- سوره الرعد. آيه ۲
[۹]- سوره النازعات. آيه ۲۷-۲۸
[۱۰]- سوره الرعد. آيه ۲.
[۱۱]- سوره البقرة. آيه ۷۴.

آیات: وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاء[1]
أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاء صَبّاً ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقّاً فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبّاً[2]
فکل معمر لابــد یومـــا   و ذی دنیا یصیر الـــی زوال.

آیات: وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ.[3]
وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لاَ يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً.[4]
و یفنی جدته و یبلی سوی   الباقی المقدس ذوالجلال

آیات: كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ[5] وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى[6]

رازی زبان ساده و بدون تعقید و روانی معنی را می پسندد، نه تـصنع زبـانی را. پیداست سرشت علمیش که او را به کارهای علمی و فلسفی مشغول کرده، سبب شده که بیشتر به زبان علـم اهمیـت دهـد. چـون زبـان علمـی سـاده و بی‌آلایش و از کلمات و عبارات سنگین دور است و تصاویر هنـری بـسیار کـم در آن بکار گرفته می‌شود. جمله‌ی علمی کامل اسـت و بـا کوتـاه‌تـرین لفـظ معنی و مفهوم را می‌رساند و نیازی بـه تکـرار و طـول و تفـصیل نـدارد. او از موسیقی شعری قرآن و ریتم آن انتقاد مـی‌کنـد و مـی‌گویـد موسـیقی شـعری عده‌ای از شاعران عرب بسیار از موسیقی آیات قرآن قوی‌تر هستند و دلیـل او برای این ادعا سجع‌های قرآن است کـه تعـداد کلمـات در آن رعایـت نـشده، یعنی آخر جمله‌ها به کلمات مشابهی ختم شده، بدون این که برای تعداد آنهـا اهمیتی قائل باشند. نیز می‌گوید ریتم آنها ضعیف است وانسان احـساس نمـی کند که کسی برای نوشتن آنها زحمتی به خود داده باشد.[7]

رازی شدیدا از مطالب قرآن انتقاد می‌کند و معتقد است:

---
[1]- سوره البقرة. آیه ۷۴.
[2]- سوره عبس. آیه ۲۵-۲۶-۲۷.
[3]- سوره الفاطر. آیه ۱۱.
[4]- سوره النحل. آیه ۷۰.
[5]- سوره الرحمن. آیه ۲۶-۲۷.
[6]- سوره طه. آیه ۷۳.
[7]- تاریخ الالحاد. ص۲۱۷.

اول: پر از داستان‌های کوتاه است. دوم: بیشتر مطالب متناقضند. سوم: هیچ چیز بدرد بخوری در آنها نیست.[۱]

برای مثال، قرآن مطالب تورات را افسانه‌هایی کهن میداند اما خود قرآن هم چندین افسانه‌ی کهن را در خود دارد و همان چیزها را تکرار می‌کند. در چندین جای قرآن صحبت از بی همتایی خداوند است، یعنی کسی مثل او نیست.[۲] و برعکس در جای دیگر اوصاف انسانی به او نسبت داده شده[۳] و این بجز آیاتی است که عقاید جبری و آیاتی که عقاید قدری را انعکاس می‌دهند. رازی معتقد است: کتاب‌های علمی از قرآن مفیدترند و مردم برای کارهای روزمره خود بیشتر از آنها استفاده می‌کنند، و می‌گوید: اگر منظور کتاب اثبات وجود خداوند است، باید به کتاب‌های ریاضیات- اصول هندسه- نجوم و منطق و پزشکی استناد شود، نه قرآن، که نه هیچ پنهانی را آشکار می‌کند و نه هیچ استفاده‌ای از آن می‌شود.[۴]

رازی معتقد است که باید از استعداد علمی و اطلاعات دانشمندان و فیلسوفان استفاده کنیم تا سرمشق کار وافکار انسان‌ها شوند و برای منافع عمومی به کار آیند، باید مردم از طبیعت و خاصیت داروهای مختلف آگاهی پیدا کنند و یاد بگیرند چگونه از آنها استفاده بهینه کنند. باید با ابزار نجومی آشنا شوند و یاد بگیرند چگونه آنها را بکار گیرند و سپس به وسیله آنها تئوری‌های بطلمیوس را درباره‌ی حرکت ستارگان بررسی کنند. مردم نیاز دارند که اقلیدس را بشناسند و با علم ریاضیات و هندسه آشنا شوند و بدانند طول زمین وآسمان چقدر است؟[5] این‌ها هستند چیزهایی که برای مردم منفعت دارند و برای زندگی‌شان لازم است و از آن استفاده می‌کنند و باید به آنها اهمیت داده شود. رازی به همین اکتفا نمی کند، راه یاد گرفتن علوم را

[۱]- همان. ص۲۱۸.
[۲]-« لَيسَ كَمثلِه شيءٌ » سوره الشوری. آیه ۱۱.
[۳]- نک: سورة الحديد اية ۳-٤ يا سورة ق اية١٦ يا سورة المجادلة اية۷
[۴]- من تاريخ الالحاد. ص۲۱۹.
[۵]- همان. ص۲۲۰.

یاد می‌دهد و آن را در سه مورد میداند:

اول: تجزیه و تحلیل و پناه بردن به مدارک عقلانی. دوم: استفاده از تجارب پیشینیان مخصوصاً در زمینه تاریخ. سوم: استعداد و لیاقت فردی واستفاده از غریزه یادگیری که انسان به وسیله‌ی آنها لزومات زندگی را حس می‌کند و سعی در به دست آوردن آنها دارد.[۱] از نظر فلسفی هم معتقد است که جهان از پنج ماده قدیم یا هیولا ساخته شده و هر کدام از این مواد از چیزهای کوچک‌تر ساخته شده‌اند و هر کدام ابعاد خود را دارند.[۲] در جایی دیگر می‌گوید: عقلانی نیست که چیزی ناگهانی و بی‌آنکه ماده‌ای دیگر وجود داشته باشد ساخته شده باشند. چون همیشه چیزی از چیز دیگر به وجود می‌آید و به وجود آمدن از عدم محال است.[۳] و همچنین بر این تاکید دارد که جسم حرکتی و ذاتی است.[۴]

رازی که به علوم و پیشرفت اطلاعات گوناگون اهمیت می‌دهد و به مردم یاد می‌دهد که از آنها استفاده کنند، ثابت می‌کند که فرزند روزگار خویش است و طرز تفکرش آینه‌ی منافع قشر نوظهور است و طبق لازمه‌ی تاریخ به میدان آمده و وظیفه‌ای خطیر به او سپرده که باید آن را به نحو احسن انجام دهد. رشد اقتصاد بازرگانی علی الخصوص تجارت با ممالک دور واحداث شهرهای بزرگ تجاری همان قدر که نیاز مبرمی به کالاهای تولید شده داشت به همان اندازه هم به بازاریابی و یافتن مراکز دیگر تجاری نیاز داشت. سفرهای طولانی زمینی و دریایی و کشتیرانی به یادگیری ستاره شناسی نیازمند بود. گسترش کارهای دستی و پیدایش کار صنعتی در مرحله اول به فلزات مختلف متکی بود ودر استخراج فلزات و تفکیک رگه های مختلف هر فلزی علم شیمی نقش مهمی ایفا می‌کرد. با روشن شدن این حقایق می‌توان

۱- همان. ص۲۲۲.
۲- حلاج. ص۹۴. نک: مقام رازی در فلسفه. عباس اقبال. مجله مهر – آذر ۱۳۱۴ ص۶۵۵
۳- عباس اقبال به کتابی از رازی اشاره می‌کند به نام «فی المدة فی الزمان و فی الخلاء و الملاء و هی المکان» اما دکتر عبدالرحمن بدوی در کتاب من تاریخ الالحاد، اشاره‌ای به این اثر رازی نکرده. حتی اشاره‌ای نکرده که در تز دکترای پاول کراوس که به سوربون ارائه شده، نام این کتاب هست.
۴- همان.

رازی را رهبر فلسفه‌ی یک طبقه‌ی اجتماعی جدید قلمداد کرد که بازرگانان و پیشه‌وران نوظهور جامعه اسلام بودند. فرایند تولید و مبادله‌ی کالا به دستاوردهای علمی تازه و پیشرفت علوم طبیعی نیاز داشت. رازی را در فرهنگ ایرانی و حتی جهانی می‌توان پدر و پیشوای فلسفه اثباتی نام نهاد. او بسیار زودتر از بیکن برای احساس انسان و آزمایش اهمیت قائل شده.[۱] پیشرفت علوم مخالف ایدئولوژی مرسوم حکمرانان و دولت خلافت بود. حلاج هم از نظر اجتماعی از یک خانواده‌ی پیشه‌ور بود. سفر به هندوستان، سند، خراسان و اهواز، و سکونت در شهر بصره باعث شد که از نزدیک پیشه‌وران و بازرگانان را بشناسد و با خواست‌ها و اهداف‌شان آشنا شود. ماسینیون می‌گوید: در این شهرها غمخوار و همراه مردم بود. با آنها می‌نشست و با بازرگانان و پیشه‌وران و روشنفکران گفت‌وگو و بحث می‌کرد.[۲] در مرحله دوم زندگیش برخلاف عقاید صوفیسم نه تنها اعتقادی به کشتن نفس و چله‌نشینی و گوشه‌گیری نداشت، حتی به نو شدن زندگی و پرورش نفس معتقد بود. این واقعیت را ماسینیون و دیگر شرق‌شناسان تایید می‌کنند.[۳]

با دقت در مرحله‌ی دوم زندگی حلاج متوجه می‌شویم که تا چه حدی افکار و فلسفه‌ی رازی در او تاثیرگذار بوده، حتی گروهی از تاریخ‌نویسان معتقدند در آن مرحله حلاج اجازه نداده که هوادارانش جمله‌ی شهادت را بر زبان آورند.[۴] و نام‌های نوح و موسی و محمد را بر مردم گذاشته است.[۵]

پسرش می‌گوید: پس از این که پدرم خرقه‌ی صوفیان درید، بیشتر از قبل با مردم می‌آمیخت.[۶] این موضع با طرز فکر آن زمان از زندگیش هماهنگ بود. حلاج مدتی هم در شهرهای خراسان، طالقان، بلخ و هرات به آگاه کردن

۱- حلاج. ص۹۴.
۲- قوس زندگی. ص۲۴.
۳- مذهب حلاج. روژه آرنالدز- ترجمه عبدالحسین میکده. ص۴۳.
۴- همان. ص۱۱۸ .
۵- المنتظم فی تاریخ الملوک والامم. ج۶. ص۱۶۲
۶- اخبار الحلاج. ص۳۴.

مردم مشغول بوده است.[1] یک منبع صوفیسم می‌گوید: حلاج در پنجاه سالگی گفته تا به حال هیچ دینی ندارم.[2] هیچ‌یک از مراجع تاریخی هم از رفتار صوفیانه‌ی حلاج در آن مرحله حرفی نزده‌اند و خود نیز در هیچ‌کدام ازآثار خود هیچ اشاره‌ای به حالت جذبه صوفیان نکرده. مراجع تاریخی هم می‌گویند که یکی از تهمت‌هایی که در دادگاه به او زده شده تمرد و محاربه با راه و رسم دین اسلام است. برای مثال آن نامه‌ای که از حج سخن گفته.[3] البته افرادی قبل از حلاج مثل رابعه عدویه و بایزید بسطامی در مورد حج صحبت کرده‌اند، اما چرا آنها مثل حلاج جان خود را از دست ندادند؟ رابعه عدویه درباره‌ی کعبه و حج مسلمین می‌گوید: من عاشق صاحبخانه‌ام، با منزل او چه کنم.[4] یا به کعبه اشاره می‌کند و می‌گوید: این بتی که بر روی زمین می‌پرستید نه خداوند به آن قدم گذاشته و نه آن را ترک کرده.[5] به نقل از بایزید بسطامی می‌گویند: روزی به موقع حج روی کوه عرفه می‌ایستد و به خودش می‌گوید: بایزید چه کسی قادر است آن‌چه تو کرده‌ای بکند؟ چهل و پنج حج کرده‌ای و ده هزار ختم خوانده‌ای، و ناگهان فریاد می‌زند چه کسی چهل و پنج حج را در برابر نانی از من می‌ستاند؟ مردی برمی خیزد و می‌گوید من، بایزید نان را از او می‌گیرد و آن را برای سگی پرتاب می‌کند.[6]

ابوبکر شبلی می‌گوید: من حرف می‌زنم و می‌شنوم آیا در دنیا و قیامت غیر از من هیچ کس دیگری هم هست؟ یا گفته من نقطه زیر حرف ب هستم. معنای این گفته چیست؟ اگر منظورش از (ب) بسم الله باشد پس با برداشتن نقطه ب جمله هیچ معنایی نخواهد داشت یعنی معنی و منظور آن جمله به آن نقطه وابسته است و آن نقطه هم خود شبلی است. این گفته‌ی شبلی به این معنی است که چون حرف ب بدون نقطه‌اش چیزی نیست، جهان نیز بدون

---

[1]- تاریخ سیاسی اسلام. ج۳. ص۵۷۴.
[2]- تذکرة الاولیاء. ص۵۸۶.
[3]- تاریخ سیاسی اسلام. ج۳. ص۵۷۳-۵۷۴؛ الاصول الاربعه الآصل الآول.
[4]- شطحات‌الصوفیة. ص۲۶.
[5]- همان.
[6]- همان. ص۲۱۸.

شبلی هیچ معنایی ندارد. و پیداست که خود خوب میدانسته چه می‌گوید. درباره‌ی حلاج نیز می‌گوید: عقل او را به کشتن داد.[۱]
این گفته‌ی شبلی معنایی مهم دارد .چرا؟ صوفیسم اعتقاد را اساس آگاهی انسان میداند. عقل و حواس را کنار می‌نهد و به جای آنها به درون پناه می‌برد و معتقد است که رسیدن به حق به دل انسان بستگی دارد. این نگرش قادر نیست هیچ پدیده‌ای را توسط عقل بررسی و حل کند و ناچارا به دنیایی متافیزیکی پناه می‌برد. خوب اگر حلاج عقل را وسیله‌ی تحلیل قرار داده باشد؛ چنان که شبلی می‌گوید، این دلیلی دیگر است بر این واقعیت که در مرحله‌ی دوم زندگیش از صوفیسم دست برداشته و قبل از آن هم به خاطر همان طرز فکر و عقایدش با جنید درگیر می‌شود. برای همین به او گفته تو چنان شکافی در دین اسلام به وجود می‌آوری که با چیزی غیر از سرخودت پر نخواهد شد.[۲] واقعیت این است که حلاج روشنفکری بزرگ بود که برای هدفی سیاسی تلاش کرده و زندگی خود را به آن اختصاص داده است. علی میرفطروس بر این باور است که چندین نامه و نوشته درباره سیاست و چگونگی اداره کردن وزارت دارد، و تعدادی را برای دوستش حسین بن حمدان نوشته.[۳] پیداست عقاید و نوشته‌هایش نیز در آن برهه از تاریخ نقش و تاثیر خود را داشته‌اند. به این دلیل هم بوده که حکمرانان به کتاب‌فروشان ابلاغ می‌کنند و از آنها کتباً تعهد می‌گیرند که کتاب‌های حلاج را نفروشند،[۴] نیز پس از زندانی کردن او تصمیم می‌گیرند دوستان و هوادارانش را نیز دستگیر کنند. و در نتیجه حیدر شمری و محمد قنائی دستگیر می‌شوند. ابن جماد نیز متواری می‌شود و خود را مخفی می‌کند. ابن مسکویه می‌گوید: در منزل ابن جماد و قنائی چند نامه و نوشته‌ی او را می‌یابند که نام‌های ابن

۱- تذکرة الاولیاء. ج۱. ص۱۳۶؛ تاریخ التصوف فی الاسلام. ص۲۶۰. شطحات الصوفیة. ص۲۴ .
۲- اخبار الحلاج.
۳- حلاج. ص۱۶۰.
۴- تجارب الامم. ج۱. ص۸۲ . تاریخ سیاسی اسلام. ج۳. ص۵۷۶.

البشر و شاکر در آنها آمده بود که از دوستان و هواداران حلاجند.[۱] یکی از مورخان هم عصرش معتقد است که با جنبش قرمطیان ارتباط داشته.[۲] و تمامی عقاید حلاج درباره‌ی حج و خانه خدا همان عقاید قرمطیان است و با آنها فرقی ندارد. حرکت‌های سیاسی حلاج هم سیستم سیاسی اجتماعی را دچار نگرانی کرده بود و به همین جهت هشت سال تمام او را در زندان نگه داشتند.[۳]

تمامی مورخان معتقدند که حلاج دوستان و آشنایان و هواداران بسیاری داشته و در زمان خود بسیار مشهور شده، تا حدی که مردم بسیاری شیدای شخصیتش بوده‌اند.[۴] و احتمالاً این هم یکی دیگر از علل تلاش زمامداران برای نابودی حلاج بوده است. نتیجه می‌گیریم که مسئله‌ی حلاج از اساس یک مسئله سیاسی بوده وگرنه منطقی نیست که دولت خلافت تمامی قدرت خود را برای دستگیری یک صوفی ساده بکار بگیرد، آن هم فقط به خاطر این که چندین عقیده و نظر علیه دین داشته است. و نشان می‌دهد محاکمه، محکوم کردن، به دار آویختن، مثله کردن و کشتنش، موضع شخصی وزیر آن زمان (حمید) نبوده، حتی اگر تمامی دم و دستگاه سیاسی و دینی دولت خلافت مخالف او بوده باشند و از قبل برای آن تصمیم گرفته باشند. ابن ندیم می‌گوید: حلاج در برابر قدرتمندان شجاع و نترس بود و دلش می‌خواست که قدرتی برای‌شان نگذارد.[۵]

جای تاسف است که تا امروز این مسئله هنوز به خوبی روشن نشده و این بیشتر به ایدئولوژی ناسیونالیسم عرب مربوط می‌شود. آنها نسبت به موضع سیاسی حلاج خاموش مانده‌اند. به طور مثال: شخصی به نام طه عبدالباقی سرور در مورد حرکات اجتماعی حلاج دچار تضادی بزرگ می‌شود و در

۱- تجارب الامم. ج۱. ص۸۰.
۲- تاریخ سیاسی اسلام. ج۳. ص۵۷۳.
۳-تاریخ الشعوب الاسلامیة. ص۲۳۸.
۴- متصوفة بغداد. ص۲۴۳.
۵- الفهرست. ص۱۹۰.

بهترین موقعیت قادر به پاسخگویی به این پرسش نیست که آیا موضع سیاسی و حرکت اجتماعی حلاج تا چه حدی با صوفیسم هم سو هستند؟ سرور در ابهام جواب می‌دهد که او یکی از اسرار تاریخ است.[۱] اما احمد امین معتقد است حلاج به دلیل سیاسی کشته شد، اگر این‌طور نبود مثل بسیاری از صوفیان آن زمان کاری به کارش نداشتند.[۲] در دوره و زمانه‌ای که شعار صوفیسم گوشه‌گیری و چله‌نشینی و دوری از زندگی اجتماعی است، حلاج رسم را کنار می‌نهد و به قصد آگاه ساختن مردم، با زندگی واقعی می‌آمیزد. صوفیسم که از نظر فکری، عقل و منطق را رد می‌کند و حالتی درونی را سرمشق افکار انسان قرار می‌دهد، از نظر اجتماعی هم موضع فردی را در چهارچوب وهم و خیال قرار می‌دهد و فرصت حرکات اجتماعی را در انسان از بین می‌برد. به این دلیل هم به جای تلاش برای خوشبختی در این دنیا، یک خوشبختی خیالی در او به وجود می‌آید و آن‌چه که نمی‌تواند در دنیای واقعی به دست بیاورد، در خیال به دست می‌آورد. صوفیسم با این موضعش نه تنها علیه گرسنگی و بیچارگی و محنت مردم نمی‌ایستد، بلکه از آنان می‌خواهد که همه آن چیزها را که باعث خوشی و لذت دنیوی می‌شود، بر خود حرام کنند. چون صوفیسم خوشگذرانی انسان و تحقق رویاها و آرزوها را خوشبختی نمیداند و برعکس دوری از زندگی خوش و اشتغال به خداپرستی را خوشبختی همیشگی میداند. به عبارتی دیگر بدبختی‌های انسان را در رویا و خیال به خوشبختی تبدیل می‌کنند و عقل را برده‌ی خیال می‌کنند. خود فریبی و سپس مردم فریبی به جای روشن کردن و آگاه کردن مردم می‌نشیند و به این ترتیب صوفیسم رسمی اجتماعی می‌شود و پدیده‌ای که نیازمند پشتیبانی و دستگیری قدرتمندان است. صوفیسم انسان را از زمینه واقعی جدا و امید او را به آسمان معطوف می کند، تا بدبختی‌های این دنیا را بپذیرد و غیرمستقیم از موقعیت قدرتمندان پشتیبانی می‌کند، به همین دلیل هم قدرتمندان دولتی با

---

[۱]- الحلاج شهید التصوف الاسلامی. .طه عبدالباقی. سرور. ص۵۹.
[۲]- ظهر الاسلام. احمد امین. ج۲. ص۷۵.

احداث تکیه و خانقاه وضعیت بهتری برای آنها به وجود آورده و گذرانشان را تأمین کردند و حتی امتیازاتی اجتماعی هم به آنها دادند. سیستم فئودالی ستم اجتماعی، به پشتیبانی دینی نیاز، داشت، و دین به مثابه‌ی بخشی از روبنای اجتماعی لازم بود تا، توجیهی برای اختلاف طبقاتی بیابد نهادهایی دینی بر اطاعت و قناعت تاکید و این دنیا را بی‌اهمیت میدانند و به زندگی جاودان پس از مرگ می‌پردازند.[1]

اعتقادات دینی، که اعتقادات مرسوم اجتماعی بود، در سرتاسر قلمرو اسلام بر فکر مردم چیره بود. و همین هم باعث می‌شد که افکار متفاوت در زیر فشار دولت و نهادهای دینی تاثیر کمتری بر عقاید مردم بگذارد. به عبارتی دیگر عقاید جدید در چنان زمینه اجتماعی هنوز گسترش لازم را نیافته بود تا بتواند تبدیل به اعتقاد بیشتر مردم شود. این واقعیت دارد که عقاید و افکار تازه ضربه‌ای کاریی به ایدئولوژی دولت خلافت زد. اما چون در جامعه ریشه ندوانده بود، نتوانست افقی تازه بر آینده‌ی اجتماع بگشاید. در این موقعیت زمانی و اجتماعی حلاج یکی از معدود افرادی بود که تا حدود زیادی به این نتیجه رسید که تنها پشیمانی از اعتقادات دینی، کافی نیست. تغییر زندگی مردم و نفی سیستم سیاسی و تاسیس یک سیستم تازه بهتر و هم‌سو با آرزوها و اهداف مردم، قبل از هر چیز به کار پیوسته و جمعی نیازمند است. این نگرش حاصل تفکر و رسیدن به حقیقتی تازه است، بخصوص از زمانی که فهمید صوفیسم بی دست و پاتر از آن است که مسائل اجتماعی را بفهمد و اگر گاهی مخالفتی با زمامداران و سیستم اجتماعی داشت از حدود ابراز نارضایتی و خودخوری پیشتر نمی‌رفت. این هم نه تنها باعث نگرانی نمی‌شد و ارکان سیاسی حاکمیت را تهدید نمی‌کرد، بلکه به طریقی غیرمستقیم برایشان سود هم داشت و سهمی از رسانه‌های دولت برای اختفای

---

[1]- « قُلْ مَتاعُ الدُّنیا قَلیلٌ وَالآخِرَةُ خَیْرٌ لِّمَن » سوره نسا، آیه ۷۷. یا « وما الحَیاةُ الدُّنیا إلاَّ مَتاعُ الغُرُورِ » سوره آل عمران. آیه ۱۸۵. یا « لَکِنِ الَّذِینَ اتَّقَوْاْ رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا » سوره آل عمران. آیه ۱۹۷.

نارضایتی‌های مردم بودند.

حلاج در۲۶ سالگی دچار شک می‌شود، که این شک نقطه عطفی در تاریخ زندگی او می‌گردد. وی در مورد توحید دچار تردید شده و آشکارا متوجه می‌شویم که بنیاد فکریش شکاف برداشته و چیزی نمانده فرو بریزد. از آن پس عقل را محک و تصمیم گیرنده قرار می‌دهد و می‌خواهد از شک به حقیقت برسد. «از من به تو نصیحت: نه به لطف خداوند امیدوار باش و نه از او ناامید شو. نه عاشق مکه باش و نه متقاعد شو که دوستش نداشته باشی . نه از بودنش چیزی بگو و نه از نبودنش .... مراقب توحید باش.»[۱]

این طرز فکر اولین قدم مهم در مسیر رشد اعتقادش می‌باشد. در پاراگراف قبلی غیر از شک و از هم پاشیدن اعتقاد دینی حلاج چیز دیگری دیده نمی‌شود. بی‌پرده به عقل پناه می‌آورد و آن را محک تحلیل‌هایش قرار می‌دهد. اما چون تفکر عقلانی‌اش، آن زمان به مرحله‌ای نرسیده بود که تصمیم نهایی را اتخاذ کند شک اولین مراحل تفکراتش می‌شود، با این وجود هنوز انسان و عقل انسان را در مقام اول قرار می‌دهد واز انسانها می‌خواهد که به جای پناه بردن به نیروهای متافیزیکی به نیروی واقعی که خود انسان است متکی باشند و به جای روی آوردن به آسمان و فکر کردن به نامعلوم، فکر و ذهن خود را به روی زمین متمرکز کنند. نکته‌ی قابل توجه در شخصیت حلاج این است که در مراحل فکری زندگیش نوعی هماهنگی دیده می‌شود، در اوایل صوفیی خداپرست و معتقد بود، چندین بار به مکه رفته و حج به جای آورده و تحت‌نظر چند معلم و استاد سعی در یادگیری و تکامل خود داشته، اما مانند هم‌قطاران خودش برده‌وار رفتار نکرده است. و به همین جهت هم می‌بینیم که بسیار سریع علیه رسوم مرسوم جامعه و اعتقادات دینی برمی‌خیزد و از خانواده‌ای زن می‌ستاند که از بزرگ و کوچک علیه قدرت خلافت و نهادهای دینی دولت بودند و همان اعتقادات انقلابیون در زنگ به

---

[۱]- قوس زندگی، ص۲۶.

او آگاهی سیاسی بخشیده و باعث شده موضع اجتماعی خود را نسبت به یک نهضت بزرگ و عمومی انتخاب کند. حلاج به وسیله ابو سعید کرنبایی که برادرزنش بوده با اعتقادات زنگ آشنا شده[۱].

پشتیبانی کردن از قیام او را در نزد زمامداران بدنام کرده بود.[۲] وقتی هم که حس می‌کند صوفیسم قادر به پاسخگویی به پرسش‌هایی که وجودش را متلاطم می‌کرد نیست، راه دیگری را که پر از سختی و مشکل بود برگزید و به قلب کشمکش‌های اجتماعی تاخت واگر ملحق شدن به قیام زنگ اوایل آگاهی‌های سیاسی او باشد، در مراحل بعدی این آگاهیها پیشرفت می‌کنند و خود او تبدیل به یک رهبر سیاسی می‌شود و نقش قابل توجهی در مناقشات اجتماعی ایفا می‌کند. بیشتر مورخان معتقدند که حلاج ارتباط محکمی با نهضت قرمطیان داشته.[۳] این ارتباط یکی از تهمت‌هایی است که در دادگاه به او زده شد و به هنگام دستگیریش چندین نامه و نوشته از او گرفته‌اند که یکی از آنها نامه‌ای است که برای احمد بن شاکر نوشته و در آن به او دستور داده خانه خدا را تارومار کند.[۴] محتوای نامه هم عینا با عقاید قرمطیان هم سوست.[۵] ادوارد براون می‌گوید: واقعیت این است که حلاج با قرمطیان ارتباط نزدیکی داشته و با آنها هم پیمان بوده است.[۶]

ابن مسکویه می‌گوید: در نامه و نوشته‌هایی که برای دوستان و آشنایانش نوشته و پس از دستگیریش کشف شده اند، حلاج از وضعیت مراکز سری و چگونگی تشکیلات و جمع‌آوری مردم نوشته است.[۷]

علی میرفطروس هم می‌گوید: قرمطیان برای ارتباط با دوستان و هوادارانشان

---

[۱]- حلاج. ص۱۳۶.
[۲]- قوس زندگی. ص۲۱.
[۳]- تاریخ الرسل. ج۸. ص۲۵۵؛ تاریخ الشعوب الاسلامیة. ص۲۳۸؛ تاریخ سیاسی اسلام. ج۳. ص۵۷۳؛ حلاج ص ۱۳۵-۱۳۶.
[۴]- تجارب السلف. ص۱۹۹؛ تاریخ طبری. ج۱۶. ص۶۸۶۶
[۵]- در آن قسمت که در مورد قرمطیان نوشته شده به تفصیل راجع به موضع آنها نسبت به حج صحبت شده است.
[۶]- تاریخ ادبی ایران. ادوارد براون. ترجمه‌ی علی پاشا صالح. ج۱. ص۶۱۹.
[۷]-تجارب الامم. ج۱. ص۸۱ .

از نوعی خط رمزی خاص استفاده کرده‌اند.[۱] و دلیلش بر این ادعا ایـن اسـت کـه در ادبیات قرن پنجم هجری از آن صحبت شده و یک بیت شعر خیـام را بـرای نمونـه مثال می‌زند.[۲]

ابن مسکویه و ابن جوزی می‌گویند: آن نامه‌ها و نوشته‌ها یی که در نـزد حـلاج و یارانش فاش شدند، همگی رمزی بودند، طوری که غیـر از نویـسنده آن و مخـاطبی که نامه برای او بود هیچ‌کس دیگری از آن سر در نمی‌آورد.[۳] و یکی دیگر از دلایـل برای قصدی سیاسی نزد حـلاج ایـن کـه پـس از دسـتگیریش افـراد بـی‌شماری از دوستان و هوادارانش چه در بغداد و چـه در جاهـای دیگـر قیـام مـی کننـد و علیـه محاکمه او اعتراض می‌کنند. اغتشاش و سروصدایی که پس از دستگیری حـلاج بـه وجود آمد به هیچ وجه تمامی نداشـت.[۴] غیـراز چنـدین قیـام و تظـاهرات دیگـر، در طبرستان نیر قیامی به رهبری آتروش برپا می‌شود.[۵]

حلاج به قصد آگاه‌کردن مردم و یافتن دوستان و هواداران سیاسی، از جاهایی هـم که ساکنین آن شیعه بوده‌اند دیـدن کـرده، خـصوصاً قـم.[۶] امـا عقایـدش بـا منـافع آخوندها و خانواده های فئودال مغایر بود و آنها احساس مـی‌کننـد کـه مانـدن او در قلمروشان منافع‌شان را به خطر مـی‌انـدازد. بـه محمـد ابـن داوود کـه امـام دسـته ظاهریه بوده پناه می‌برند. او هم به قتل حلاج فتوا مـی‌دهـد.[۷] بخـاطر همـین فتـوا حلاج نمی‌تواند به طور علنی زندگی کند و ناچار خود را مخفی می‌کند. کار بدسـتان خلیفه‌ی عباسی پس از چهار سال جستجو، در شوش او را می یابند. علی بـن احمـد راسبی که حاکم شوش بوده

دستگیرش می‌کند[۸] هر چند اول خود را لو نمی‌دهد،[۹] اما بعـداً بـه خـاطر خیانـت و ناپاکی شخصی شناسایی.[۱۰] و دست بسته او را روانه‌ی بغداد می‌کنند.

۱- حلاج. ص۵۹.
۲- اسرار ازل را نه تو دانی نه من   این خط مقرمط نه تو خوانی نه من
۳- تجارب الامم. ج۱. ص۷۹؛ المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم. ج۶. ص۱۶۲.
۴- مذهب حلاج. ص۱۹۹.
۵- حلاج. ص۱۷۶.
۶- همان. ص۱۶۹.
۷- همان. ص۱۷۰.
۸- تاریخ طبری. ج۱۲. ص۲۲۸۹؛ تاریخ سیاسی اسلام. ج۳. ص۵۷۵؛ حلاج. ص۱۷۴.
۹- الفهرست. ص۱۹۱.
۱۰- تاریخ ادبی ایران. ج۱. ص۶۲۹

منابع عربی:

۱-تاریخ الرسل والملوک. ابو جعفر محمد بن جریرالطبری. دارالمعارف ۱۹۶۰
۲-تاریخ الیعقوبی. احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن واضح. بیروت ۱۹۶۰
۳-فتوح البلدان. البلاذری، احمد بن یحیی بن جابر البغدادی لیدن ۱۸۶۶م
۴-الفرق بین الفرق. ابو منصور عبدالقاهر طاهر البغدادی. مطبعه المعارف ۱۹۱۰
۵-کتاب الخراج. ابو یوسف، یعقوب بن ابراهیم. القاهرة ۱۳۰۲ هـ
۶- کتاب الاموال. ابن سلام، ابوعبیدالله القاسم. القاهرة ۱۳۵۳ هـ
۷-مروج الذهب و معادن الجوهر. المسعودی، ابوالحسن بن علی بن الحسین. مصر ۱۹۴۸
۸-صله تاریخ الطبری. عریب بن سعد القرطبی. مؤسسة العلمی المطبوعات بیروت
۹-تجارب الامم. ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد.شرکة التمدن الصناعیة. مصر ۱۹۱۴
۱۰-تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء. الصابی، ابوالحسن الهلال بن المحسن بیروت ۱۹۰۴
۱۱-الکامل فی التاریخ. ابن الاثیر، علی بن محمد بن عبدالکریم الشیبانی. بیروت ۱۹۸۵.
۱۲-المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ابن الجوزی، جمال الدین ابوالفرج بن علی ۱۳۷۵هـ
۱۳-نقد العلم و العلماء او تلبیس ابلیس. ابن الجوزی. مطبعة النهضة المصریة ۱۹۲۸ م
۱۴- صورة الارض. ابن حوقل، ابوالقاسم محمد النصیبی البغدادی. لیدن ۱۹۳۸ م
۱۵-البدایة والنهایة. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمربن کثیر. بیروت ۱۹۶۶ م
۱۶-الفهرست. ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق. مصر۱۳۴۸ هـ
۱۷-حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ابونعیم الاصبهانی، احمدبن عبدالله الاصبهانی.

مطبعة السعادة. القاهرة ۱۹۳۸
۱۸-الملل و النحل. الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم الاشعری. القاهرة ۱۹۶۱
۱۹-الرسالة القشيرية. القشری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. تحقيق عبدالحليم محمود. القاهرة ۱۹۶۶
۲۰-اخبار الحلاج، تحقیق ماسینیون و کراوس. ۱۹۳۶
۲۱- کتاب الطواسين. تحقیق ماسینیون. ۱۹۱۳
۲۲-سفرنامه. ناصر خسرو. ترجمه یحیی الخشاب. القاهرة ۱۹۴۵
۲۳-اللمع فی التصوف. الطوسی، ابوالنصرالسراج. القاهرة ۱۹۶۰
۲۴-العهد الجديد.انجيل متی.
۲۵-احسن التقاسيم فی معرفة الاقاليم. المقدسی، شمس الدين ابوعبدالله. محمدبن احمد الشافعی. ليدن ۱۹۰۶
۲۶-تاریخ بغداد. البغدادی، الحافظ ابی بکر احمد بن علی الخطيب البغدادی. دارالکتاب العربی. بيروت
۲۷-مشکاة الانوار. الغزالی. تحقیق: ابوالعلاء عفيفی. القاهرة ۱۹۶۴
۲۸-المنقذ من الضلال. الغزالی. الطبعة الثانية. بيروت ۱۹۶۶
۲۹ـ الاصول‌الاربعة عن الحلاج. تحقیق: ماسینیون ۱۹۱۴
۳۰- فصوص الحکم. ابن عربی، تحقیق: ابوالعلاء عفيفی. القاهرة ۱۹۴۶
۳۱-تاریخ التصوف فی الاسلام. قاسم غنی. ترجمه: صادق نشات. مكتبة النهضة المصرية ۱۹۷۲
۳۲- الحلاج. شهيد التصوف الاسلامی. طه عبدالباقی سرور. القاهرة ۱۹۶۱
۳۳-النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية. الدکتور حسين مروه. دارالفارابی. الطبعة السادسة ۱۹۸۸
۳۴-تاريخ الشعوب الاسلامية. کارل بروکلمان. ترجمه: نبيه امين فارس ومنير البعلبکی دارالعلم. بيروت.الطبعة التاسعة ۱۹۸۱
۳۵-ضحی الاسلام. احمد امين. القاهرة
۳۶-ظهرالاسلام. احمد امين. القاهرة
۳۷-من تاريخ الحرکات الفکرية في الاسلام. بندلی جوزی. دارالروائع
۳۸-العصرالعباسی الاول. الدکتور عبدالعزيز الدوری. بغداد ۱۹۴۵

۳۹-البابکیة. الدکتور حسین قاسم العزیز. مکتبة النهضة.دارالفارابي.

۴۰- مساهمة في اعادة کتابة التاریخ العربي الاسلامي. برهان الدین دلو. دارالفارابی. بیروت ۱۹۸۵.

۴۱-الحرکات الهدامة في الاسلام. الدکتور قحطان عبدالرحمن الدوری. دارالشوون الثقافیة. بغداد ۱۹۸۹.

۴۲-من تاریخ التعذیب في الاسلام. هادي العلوي. مرکز الابحاث والدراسات الاشتراکیة. بیروت ۱۹۸۷.

۴۳-في السیاسة الاسلامیة. هادي العلوي. دارالطلیعة. بیروت ۱۹۷۴

۴۴-المادیة التاریخیة. ف. کیللی. م.کوفالزون. ترجمه: احمد داود. دارالجماهیر.

۴۵-المادیة الدیالیکتیکیة. جماعة من الاساتذة السوفیت. ترجمه:بدرالدین السباعی، فواد مرعی.دارالجماهیر

۴۶-من تاریخ الالحاد فی الاسلام. عبدالرحمن بدوی

۴۷-تاریخ الفلسفة في ستة اجزاء. امیل برهیة. ترجمة: جورج طرابیشي. دارالطلیعة ۱۹۸۲

۴۸-التشکیلات الاجتماعیة الاقتصادیة. قبل الراسمالیة. زوبروتسکي. ترجمة: جورج طرابیشي.دارالطلیعة ۱۹۸۲.

۴۹-شطحات الصوفیة. عبدالرحمن بدوی. الجزء الاول. وکالة المطبوعات الکویت

۵۰-اخوان الصفا. الدکتور جبور عبدالنور. دارالمعارف ۱۹۶۱

۵۱-اخوان الصفا. الدکتور مصطفی غالب. دارمکتبة الهلال ۱۹۷۹

۵۲-الفن و التصور المادی للتاریخ. جورج بلیخانوف. ترجمه: جورج طرابیشی دارالطلیعة

۵۳-دائرة المعارف الاسلامیة. طبعة بیروت ۱۸۸۲ م

۵۴- حرب الفلاحین فی المانیا. فردریک انجلس. دارالتقدم. موسکو.

۵۵-الشرق والتاریخ العالمی.حول اسلوب الانتاج الاسیوی. ف.ن. نیکیفوروف. ترجمه: الدکتور توفیق سلوم. دارالفارابی ۱۹۸۱.

۵۶-المعتزلة مشکلة الحریة الانسانیة. الدکتور محمد عمارة. المؤسسة العربیة للدراسات والنشر. الطبعة الثانیة ۱۹۸۸

۵۷-الوان. الدکتور طه حسین. الطبعة الثالثة. القاهرة.

۵۸-دیوان الحلاج. الدکتور کامل مصطفی الشبیبی. مطبعة المعارف ۱۹۷۴.

۵۹-شرح دیوان الحلاج. الدکتور کامل مصطفی الشیبیی. بیروت ۱۹۷۴.
۶۰-الحلاج موضوعا. الدکتورکامل مصطفی الشیبیی. ۱۹۷۷.
۶۱-متصوفة بغداد. عزیز السیدجاسم. بغداد ۱۹۸۹.
۶۲-المنتخب من اللزومیات. هادی العلوی. مرکز الابحاث والدرسات الاشتراکیة ۱۹۹۰.
۶۳-ذهنیة التحریم. الدکتور صادق جلال العظم. مرکز الابحاث والدراسات الاشتراکیة ۱۹۹۴.
۶۴-اسطورة الحلاج. سامی خرطبیل. دار الفارابی ۱۹۷۹.
۶۵-البحث عن المنقذ. فالح مهدی ۱۹۸۱.
۶۶-ثورة العبید في الاسلام. احمد علبی . دار الاداب. بیروت ۱۹۸۵.
۶۷-رابعة العدویة. شهیدة العشق الالهي. عبدالرحمن بدوی. الطبعة الثانیة.

منابع فارسی:

۱-تاریخ طبری. ترجمه ابوالقاسم پاینده. انتشارات بنیاد فرهنگ.
۲- تاریخ سیاسی اسلام. دکترحسن ابراهیم حسن. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ چهارم ۱۳۶۰. انتشارات جاویدان
۳-تاریخ ادبی ایران. ادوارد براون. ترجمه علی پاشا صالح. انتشارات دانشگاه تهران.
۴-کامل، تاریخ بزرگ اسلام وایران. ابن اثیر. ترجمه: عباس خلیلی.انتشارات کتب ایران.
۵-صورة الارض. ابن حوقل. ترجمه دکتر جعفر شعار. بیناد فرهنگ.
۶- تاریخ بیهقی. ابوالفضل محمد بن حسین. تصحیح و تحشیه. سعید نفیسی. انتشارات سنائی.
۷-تذکرة الاولیاء. شیخ فریدالدین العطار. تصحیح: محمد استعلامی. انتشارات زوار.
۸-تجارب السلف. هندو شاه نخجوانی. باهتمام عباس اقبال. انتشارات طهوری.
۹- شناخت عرفان و عارفان. علی اصغر حلبی. انتشارات زوار.
۱۰- مذهب حلاج. روژه ارنالدز. ترجمه:عبدالحسین مکیده. انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱-حلاج. علی میرفطروس.انتشارات کار ۱۳۳۷
۱۲- نهضت سرخ جامگان. علی میرفطروس. فصلی در گلسرخ (۱). تابستان ۱۳۶۴.
۱۳- قوس زندگی منصور حلاج. لوئی ماسینیون.ترجمه عبدالغفور روان فرهادی. انتشارات بیناد فرهنگ.
۱۴-تاریخ تمدن اسلام. جرجي زیدان. ترجمه علی جواهر کلام. انتشارات طهوری.
۱۵- تاریخ ایران. ن.و. بیکولوسکایا. ا. یو. یاکوسبلی، ای .ب. پطروشفسکی. ترجمه

کریم کشاورز.انتشارات پیام
۱۶- اسلام در ایران. پطروشیفسکی. ترجمه کریم کشاورز.انتشارات پیام.
۱۷- سفرنامه ناصرخسرو. تصحیح دبیر ساقی. انتشارات زوار.
۱۸- رسالهٔ قشیریهٔ. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. به نگاه ترجمه و نشر کتاب
۱۹-سیاست نامه. خواجه نظام الملک. باهتمام هیوبرت دارک. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۰-تاریخ فلسفه در جهان اسلام. حنا الفاخوری و خلیل الحجر. ترجمه عبدالمحمد آیتی.
انتشارات زمان

منابع کردی:

۱-ئیسلام ناسی. علی میرفیتروس. وه رگیر: سیامه ک بابه ک
۲-دیوانی مه حوی. چاپی دووه م. ۱۹۸۴

مجله وروزنامه‌ها:

۱- مجلة الكاتب المصرية العدد ۱۳۹. ۱۹۷۲۰
۲-مجلة الكاتب المصرية العدد۱۴۰-۱۹۷۲
۳- مجلة الكاتب المصرية العدد ۱۴۱-۱۹۷۲
۴- مجلة الكاتب المصرية العدد ۱۴۲-۱۹۷